Rousseau und Shelley

Ein typologischer Vergleich

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Hans Meyer

aus Halle/S.

1934

Dissertationsdruckerei und Verlag Konrad Triltsch, Würzburg.

Erster Berichterstatter:
Professor Dr. H. Weyhe.

Zweiter Berichterstatter:
Professor Dr. P. Menzer.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1934.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41534918_0085

Inhalt.

Seite

A. Einleitung:

1. Allgemeine Bedeutung Rousseaus 1
2. Beziehungen zwischen Rousseau und Shelley 2
   a. Direkte Beziehungen 3
   b. Indirekte Beziehungen 8
3. Aufgabe und Methode des Typenvergleichs 12

B. Typologischer Vergleich Rousseauschen und Shelleyschen Denkens 15

I. Theoretischer Wert 15
   1. Rousseau und die vom theoretischen Werte bestimmte Lebensform 16
   2. Shelley und die vom theoretischen Werte bestimmte Lebensform 17
   3. Der Naturbegriff Rousseaus 19
   4. Shelleys Begriff der intellektualen Schönheit 21

II. Politischer Wert 23
   1. Allgemeines und politisches Apriori 23
   2. Objektiviertes politisches Erleben 23
      a. Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens . . 24
      b. Planvolle Lebensgestaltung 30
   3. Zusammenfassung 35

III. Sozialer Wert 35
   1. Allgemeines und soziales Apriori 35
   2. Objektiviertes soziales Erleben 36
      a. Mitleid 36
      b. Freundesliebe 37
      c. Verhältnis zu den Frauen 40
      d. Stellung des Mannes zum Problem der Liebe . . . 44
      e. Schuld 46
      f. Treue 50
   3. Zusammenfassung 54

IV. Ästhetischer Wert 55
   1. Allgemeines 55

Seite

2. Ästhetisches Apriori 60
a. Eindruck 60
b. Ausdruck 63
3. Objektiviertes ästhetisches Erleben 66
a. Wortform 68
b. Satzform 71
c. Form des ganzen Kunstwerks 74
d. Inhaltsform 77
4. Sinn des Künstlertums 79
5. Zusammenfassung 81

V. Religiöser Wert 81
1. Allgemeines 81
2. Jugendreligiosität 82
3. Religiöses Apriori 83
4. Objektiviertes religiöses Erleben 88
a. Geschichtliche Offenbarung 88
b. Dogma und Bibel 90
c. Todesproblem 92
d. Unsterblichkeitsglaube 95

C. Ergebnis:

1. Der ästhetische Primat im Wertesystem oder das ethische Problem 97
2. Die Romantik als Sonderform des ästhetischen Primats . 68
3. Überwindung des ästhetischen Primats 101

Die Zahlen in den Klammern hinter den Zitaten beziehen sich auf die Nummern im Literaturverzeichnisse.

A. Einleitung.

1. Allgemeine Bedeutung Rousseaus.

Schon in der bisherigen Shelleyforschung machte man auf die auffällige Ähnlichkeit zwischen den Rousseauschen und Shelleyschen Gedanken aufmerksam. So Maurer: „Wenn sich auch der Einfluß Rousseaus nicht durch Aufzeigen von Parallelstellen nachweisen läßt, so ist doch sicher, daß durch die Berührung mit der verwandten Natur Shelleys eigene rascher zum Selbstbewußtsein erwachte. Es ist die starke Betonung des Gefühls, der Liebe, welche beiden gemeinsam ist, und zwar in ihrer Auffassung der Natur, welche für beide Resonanz der Menschenseele ist" (86 Maurer, S. 56). Zu ähnlichen Schlüssen kommt auch Babbitt: „The acuteness of the opposition between the ideal and the real in Hölderlin recalls Shelley, who was also a romantic Hellenist, and at the same time perhaps the most purely Rousseauistic of the English romantic poets" (5 Babbitt, S. 82). Dem fügt sich zwanglos Mrs. Shelleys Bemerkung an: „He occupied himself during this voyage (round the Lake of Geneva) by reading the „Nouvelle Héloïse" for the first time. The reading it on the very spot where the scenes are laid added to the interest; and he was at once surprised and charmed by the passionate eloquence and earnest enthralling interest that pervades this work. There was something in the character of Saint-Preux, in his abnegation of self, and in the worship he paid to love, that coincided with Shelley's own disposition" (A vol. III, p. 128).

Es ist durchaus möglich, daß sich auch Shelley nicht der allgemeinen Wirkung, die Rousseau auf das sonstige abendländische Denken ausübte, entziehen konnte; denn das Werk des Genfer Philosophen hatte nicht nur Bedeutung für Frankreich, sondern sein Einfluß erstreckte sich auf das gesamte kulturelle Leben seiner Zeit.

Besonders wirkte Rousseau auf Deutschland, wo viele maßgebenden literarische und philosophische Größen von ihm Anregungen empfangen haben (73 Kommerell, S. 56; 53 Hänssel, S. 57; 75 Korff, S. 88 ff.). Den Anfang machte der Sturm und Drang, der in seiner Verherrlichung aller formalen Ungebundenheit die Sehnsucht Rousseaus in die ästhetische Sphäre übertrug. Diese nur vor-

übergehende literarische Erscheinung überwand Herder, der die neuen Gedankengänge aufnahm und sie in reiner und geläuterter Form der deutschen Klassik zuleitete, wo sie sich in Goethes Lebenshaltung zur vollen Blüte entfalteten. Über der Lektüre des „Emile" vergaß Kant sogar einmal seine sonst so peinlich innegehaltene Tageseinteilung; in seinem nüchternen Arbeitszimmer fand sich Rousseaus Bildnis. Wilhelm von Humboldt klärte sein eigenes Denken an Rousseaus Werken, wie denn auch Heinrich von Kleist in seinem dämonischen Ringen um eine feste Lebensform immer wieder auf sie zurückgriff (131 Spranger, S. 257).

Weniger tief traf Rousseau die damals bedeutend unabhängigere und geschlossenere englische Geisteswelt. Schon lange vor dem Bekanntwerden Rousseaus hoben sich dort leise die Grundlinien eines neuen Denkens heraus, das sich schließlich zu einer neuen Weltanschauung ausreifte. Abgesehen von der Verfeinerung und Vertiefung des Landschaftsgefühles (40 Fehr, S. 62) scheint Rousseau merkliche Spuren nur in Godwins politischen Anschauungen hinterlassen zu haben.

Hinsichtlich der literarischen Richtungen ist Rousseaus Einfluß beschränkt, jedenfalls finden wir wenig Spuren in der Romantik, sei es in Deutschland oder in England. Und trotzdem hat es in letzter Zeit nicht an Versuchen gefehlt, Rousseaus Geisteshaltung in die Nähe der Romantik zu rücken. So Obenauer (92): Rousseau „trägt . . . das Urbild dieser neuen Lebensform lebendig in sich" (S. 159). Seine Untersuchungen gehen auf Brie (12) zurück: „Damit bringt er (Rousseau) als erster den folgenschweren Gedanken von Erlösung aus dem ennui des Lebens durch die Träumerei. Nur ist er nicht Künstler genug, um den letzten Schritt zu tun, um statt der seltenen Gefühlsregung die Schönheit oder die Kunst zum obersten Inhalt der glücklichmachenden Träumerei und damit zum höchsten Werte des Lebens zu machen. Aber mit der Erhebung des Gefühlskultus zur Religion stand der Weg offen zur Erhebung der Kunst zum höchsten oder alleinigen Wert des Lebens. Diesen Weg schlugen dann die Romantiker ein . . ." (S. 14). Auch Babbitt (5) macht die ganze Weite der Fragestellung zum Gegenstand einer einhenden Untersuchung.

Schon bei einem flüchtigen Eindruck, den man von Rousseaus und Shelleys Leben und Werken haben kann, stößt man immer wieder auf parallele seelische Erscheinungen, bei denen man auf einen Zusammenhang beider Weltanschauungen schließen könnte.

2. Beziehungen zwischen Rousseau und Shelley.

Zwei Weltanschauungen können sich auf doppelte Weise beeinflussen: neben einem Falle, wo ein direkter Austausch etwa durch persönlichen Umgang — wie bei Shelley und Godwin oder

bei Herder und Goethe — stattgefunden hat, kann die Umgebung andererseits von den Grundgedanken des gebenden Denkers derart durchtränkt sein, daß der Beeinflußte sie so gleichsam aus zweiter Hand, teilweise vielleicht schon umgefärbt, empfängt. Es können aber auch zwei Weltanschauungen isoliert nebeneinander bestehen, ohne daß überhaupt eine Übertragung vor sich zu gehen braucht. Allerdings ist dieser letzte Fall sehr schwer kontrollierbar, doch kann durchaus das gleiche Grunderlebnis, das einer annähernd gleichen Situation entspringt, zu einer charakterologisch gleichen seelischen Struktur führen, zu einer Art eigener isolierter paralleler Entwicklung. Es ist nun ungemein schwer, alle drei angeführten Möglichkeiten voneinander zu scheiden, denn der Strom des Geistes kann niemals so genau überwacht werden, daß im einzelnen Falle einer der genannten Wege mit genügender Sicherheit erkannt wird. Dazu können die Quellen wohl nur schwerlich ausreichen. In der Praxis muß man deshalb immer mit allen drei Möglichkeiten rechnen. Es sei zunächst der erste Weg, der einer direkten Beeinflussung Shelleys durch Rousseaus Werke, einer eingehenden Betrachtung unterzogen.

a) Direkte Beziehungen.

Von der Art, wie sich Shelley einen Einblick in die Gedankenwelt eines anderen Denkers zu verschaffen wußte, gibt uns Hogg (61) in der Lebensbeschreibung des Dichters ein anschauliches Bild: . . . „I never beheld eyes that devoured the passages more voraciously than his: I am convinced that two thirds of the period of day and night were often employed in reading. It is no exaggeration to affirm, that out of the twenty-four hours he frequently read sixteen" (vol. I, p. 26). . . . Shelley pflegte sogar unterwegs auf Wanderungen die Bücher nicht aus der Hand zu legen: . . . „Shelley had generally one volume at least in his pocket, whenever he went out to walk. He produced a little book, and read various passages from it aloud" . . . (vol. I, p. 127). Mag auch Hogg bei der Beschreibung der Verhältnisse in Oxford, wie so oft, übertreiben, dieser Zug Shelleys wird uns auch noch in späterer Zeit von anderen bestätigt. Für Shelley ergibt sich doch bei der Fülle der Bücher und bei der Wahllosigkeit, mit der er vorging, daß sein Studium mehr den Zweck hatte, einen Überblick zu gewinnen, als tiefer in die Gedankenwelt eines bestimmten Schriftstellers einzudringen, wie wir das bei der systematischen Lektüre Herders oder Goethes immer wieder beobachten können. „Shelley was always reading, at his meals a book lay by his side, on the table, open. Tea and toast were often neglected, his author seldom" (vol. II, p. 28). „He invariably sallied forth, book in hand, reading to him-

self, if he was alone, if he had a companion reading aloud. He took a volume to bed with him, and read as long as his candle lasted. He then slept — impatiently, no doubt — until it was light, and recommenced reading at the carly dawn. One day we were walking together arm-in-arm, under the gate of Middle Temple, in Fleet Street; Shelley with open book, was reading aloud" (vol. I, p. 127). Einmal spricht Hogg davon, mit welchen Büchern sich Shelley besonders befaßt hat, erwähnt dabei aber nicht Rousseau, selbst dort nicht, wo er auf die politischen Anschauungen Shelleys näher eingeht (vol. I, p. 203). Erst nachdem Shelley Oxford verlassen und in London ein Unterkommen gefunden hatte, schrieb er an Hogg, der sich in York bei seinen Eltern aufhielt: . . . „Eloisa said, I have hated myself, that I might love thee" . . . (A vol. VIII, p. 75). „The „Confessions of Rousseau" are the only things of the kind that have appreared, and they are either a disgrace to the confessor, or a string of falsehoods, probably the latter" (A vol. VIII, p. 86). So scheint hier zum ersten Male das Werk Rousseaus in seinen Gesichtskreis getreten zu sein. Andere Schriftsteller, mit denen er sich ebenfalls beschäftigte, hat er oftmals einer eingehenderen Beurteilung gewürdigt. Wir können deshalb nicht mit genügender Sicherheit annehmen, daß Shelley sich wirklich schon in diesen Jahren mit Rousseau befaßte. Einen besonders tiefen Eindruck hat der Genfer Philosoph jedenfalls nicht gemacht. Keine Zeit wäre geeigneter gewesen als die seelische Krise, deren Folge eigentlich die Verweisung von Oxford wurde.

In den Notes to Queen Mab hören wir Weiteres über Rousseau. Shelley zitiert „De l'Inégalité parmi les hommes" Note 7, „Emile" chap. I, pp. 53, 54, 56 und „Emile" I, 44. Der in der letzten Anmerkung erwähnte Patrick O'Neale findet sich im „Emile", p. 32 besprochen. Zwischen den Briefen aus Oxford, in denen Rousseau erstmalig erwähnt wird, und den Bemerkungen in „Queen Mab" liegt immerhin ein Zeitraum von mehr als einem Jahre, da das Gedicht im August 1812 in Angriff genommen wurde, was aus einem Brief vom 18. August 1812 (A vol. I, p. 417) an seinen Verleger hervorgeht. Wie weit hierbei frühere Ausarbeitungen verwendet wurden, läßt sich nicht übersehen. „Queen Mab" ist am 19. Februar 1813 beendet (A vol. IX, p. 19); in der Zeit von Weihnachten 1810 bis Februar 1813 muß sich Shelley also mt Rousseaus „Emile" und dem grundlegenden Werke „De l'Inégalité parmi les Hommes" befaßt haben.

1814/15 las unser Dichter „Rêveries d'un Solitaire (A vol. IX, p. 47). Und wieder ein Jahr später griff er nach Rousseaus „Nouvelle Héloïse" während seiner zweiten Schweizer Reise (A vol. III, p. 128). Hierbei unternahm er mit Byron eine etwas abenteuerliche Fahrt um den Genfer See, in einem plötzlich aufkommenden Sturm

wurden beide dann beinahe das Opfer eines Unglücksfalles. Es scheint wahrscheinlich, daß gerade Byron Shelley zu dieser Lektüre in der Heimat des Genfer Philosophen angeregt hat, was auch Mrs. Shelley in der Bemerkung zu den Gedichten vom Jahre 1816 erwähnt. Shelley handelte hier nach dem Vorbilde von Lord Byron, der, noch bevor er mit Shelley zusammentraf, in einem Briefe an Murray, June 27, 1816 schreibt: . . . „I have traversed all Rousseau's ground with the „Heloïse" before me; and am struck to a degree that I cannot express, with the force and accuracy of his descriptions and the beauty of their reality: Meillerie, Clarens, and Nevy, and the Château de Chillon are places of which I shall say little, because all I could say must fall short of the impressions they stamp" (A. vol. IX, pp. 171—2). Besonders aufschlußreich für Shelleys Beschäftigung mit Rousseau ist die Schilderung seiner Reise um den Genfer See, die er in einem Briefe vom 12. Juli 1816 an Peacock entwarf: . . . „This journey has been on every account delightful, but most especially, because then I first knew the divine beauty of Rousseau's imagination, as it exhibits itself in ‚Julie'" (A vol. IX, p. 167). Daß Shelley hier zum ersten Male tiefer in das Wesen Rousseaus eindrang, zeigt die Beschreibung der Meillerie: , , , „How beautiful it is to find that the common sentiments of human nature can attach themselves to those who are the most removed from its duties and its enjoyments, when Genius pleads for their admission at the gate of Power" . . . (A vol. IX, p. 170. (See Nouvelle Héloïse Lettre 17, Part 4.) I read „Julie" all day; an owerflowing, as it now seems, surrounded by the scenes which it has so wonderfully peopled, of sublimest genius, and more than human sensibility" . . . (A vol. IX, p. 173). „It was at Vevai that Rousseau conceived the design of ‚Julie'" (A vol. IX, p. 176). So hat Shelley auf seiner zweiten Schweizer Reise einen tiefen Eindruck bekommen, denn sein Brief ist von einer gewissen Begeisterung getragen, die sich sonst in seinen übrigen Briefen schwer finden läßt.

Von nun an gehört Rousseau der Bibliothek Shelleys ständig an, er nimmt die Werke des Genfer Philosophen mit nach Italien, wo er gerade ihretwegen Zollschwierigkeiten hatte. Noch während Shelley sich in Marlow aufhielt, bat er Charles Ollier dringend, ihm die Rousseauschen Werke zuzustellen. Auf einem Tagebuchblatt schrieb er: . . . „Our books, however, were, after a long discussion, sent to Chambéry, to be submitted to the censor; a priest, who admits nothing of Rousseau, Voltaire etc., into the dominions of the King of Sardinia. All such books are burned" . . . (A vol. IX, p. 292/3). Ein Geistlicher, der den Vater Shelleys kannte, nahm an der Durchsicht der Bücher teil und ließ sie passieren.

Charakteristisch und wichtig erscheint nun Shelleys weiteres Verhalten. Es folgt eine beinahe dreijährige Pause, während der er nicht wieder zu Rousseau gegriffen hat, auch in seinen Briefen hören wir nichts weiter. 1821 schickt er die „Nouvelle Héloïse" an Emilia Viviani, vielleicht wollte er den Zustand seiner eigenen unglücklichen Liebe mit dem von Saint Preux gleichgesetzt wissen (A vol. X, p. 268).

In einem Briefe an John Gisborne vom 10. April 1822 findet sich die letzte Erwähnung Rousseaus: . . . „And then, Margaret in the summer house with Faust! . . . Do you remember the 54th letter of the lst part of the Nouvelle Héloise? Göthe, in a subsequent scene evidently has that letter in his mind, and this etching is an idealism of it. So much for the world of shadows!" . . . (A vol. X, p. 372).

Zu diesen Bemerkungen in den verschiedenen Briefen, die für die zeitliche Fixierung und auch für die Intensität, mit der er etwaige Rousseau-Studien betrieben hat, wichtig sind, seien zur Ergänzung des Bildes noch alle die Urteile hinzugefügt, die sich in den sonstigen Schriften Shelleys finden.

In seinen Jugendjahren blickt Shelley keineswegs in warmer Verehrung zu Rousseau auf und verhehlt seine moralischen Bedenken nicht; so heißt es in den „Proposals for an Association": . . . „Rousseau gave licence by his writings, to passions that only incapacitate and contract the human heart: — so far hath he prepared the necks of his fellow-beings for that yoke of galling and dishonourable servitude, which at this moment, it bears" (A vol. V, p. 265). Die „Proposals for an Association" entstanden in der ersten Hälfte des Jahres 1812, unmittelbar nachdem er seine „Address to the Irish People" veröffentlicht hatte. Der hier gemachte Vorwurf ist wohl nur deshalb möglich, weil Shelley die einzelnen Schriften Rousseaus noch nicht genauer kannte, denn später während seines zweiten Schweizer Aufenthaltes kehrt dieser Einwand nicht wieder.

In dem „Essay on Christianity" heißt es: . . . „Rousseau has vindicated this opinion with all the eloquence of sincere and earnest faith, and is perhaps the philosopher among the modern who in the structure of his feelings and understandig resembles most nearly the mysterious sage of Judxa. It is impossible to read those passionate words in which Jesus Christ upbraids the pusillanimity and sensuality of mankind, without being strongly reminded of the more connected and systematic enthusiasm of Rousseau" (A vol. VI, p. 247). Die Schrift „Essay on Christianity" entstand entweder 1815 (Rosetti) oder 1817 (Koszul) (A vol. VI, p. 364). Vielleicht haben hier Gedanken aus Rousseaus „Rêveries d'un Solitaire ihren Niederschlag gefunden. Jedenfalls bildet dieses Urteil eine

Vorstufe zu der letzten und höchsten Verherrlichung des Rousseauschen Geistes und Werkes, die 1821 in der Abhandlung „A Defence of Poetry" veröffentlicht wurde: „Rousseau, and . . . have celebrated the dominion of love, planting as it were trophies in the human mind of that sublimest victory over sensuality and force . . . The exertions . . . . . of Rousseau in favour of oppressed and deluded humanity are entitled to the gratitude of mankind. Although Rousseau has been thus classed, he was essentially a poet" (A vol. VI, p. 133). Das ist das reifste Urteil, das Shelley über Rousseau gefällt hat, er trifft damit die ganze Denkhaltung Rousseaus in ihrem Kern, womit als bewiesen gelten kann, daß Shelley ein tieferes Verständnis für den Genfer Philosophen besessen hat. In dem Gedicht „Triumph of Life" wird Rousseau als redende Person eingeführt.

Vergegenwärtigen wir uns zuletzt noch einmal zusammenfassend die tatsächliche direkte Einwirkung Rousseaus auf Shelley, dann kommen wir zu folgendem Resultat: erstaunlich bleibt, daß Shelley in der Zeit, als er sich in einer schweren geistigen Krise befand, aus der ihm vielleicht Rousseaus Werk herausgeholfen haben würde, das dem Denken Shelleys am weitesten entgegenkommende Werk „Discours sur les moeurs . . ." nicht kannte. Den Erziehungsroman „Emile", in dem Rousseau seine philosophischen Ideen im Zusammenhang darlegte, hat Shelley wohl in den Händen gehabt, doch erscheint glaubhaft, daß er beim Studium nicht zu den entscheidenden Stellen vorgedrungen ist. Während seiner zweiten Schweizer Reise steht er vorübergehend unter dem Eindruck, den die „Nouvelle Héloïse" auf ihn machte. Aber auch hier sprach Shelley nur von dem allgemeinen Eindruck, niemals geht er in seinen Briefen auf größere Gedankenzusammenhänge ein und nimmt etwa Stellung zu ihnen. Merkwürdig erscheint es auch, daß die „Nouvelle Héloïse", von der er während seiner zweiten Schweizer Reise so begeistert sprach, ihn später niemals wieder gefesselt hat. Vielleicht beruht das darauf, daß er bereits über den in Rousseaus Roman zum Ausdruck gebrachten Standpunkt hinausgewachsen war.

So bleibt ihm doch im großen und ganzen das Werk des Genfer Philosophen, dessen ethische Kritik die Zeit erschütterte, verschlossen. Es mag auch sein, daß Shelley nicht so des Französischen mächtig war, denn die letzten Feinheiten dieser philosophischen Doktrinen werden erst durch das Medium der Ursprache, in der sie niedergelegt sind, zugänglich.

Im Verhältnis zu der ungeheuren Wirkung, die Rousseau sonst ausgeübt hat, ist die direkte auf Shelley nur gering und unbedeutend. Doch sei hier einschränkend hinzugefügt, daß Rousseau auch in Deutschland weniger die Romantiker beeinflußte, als alle die

führenden Denker, die in ihrer eigenen Anschauung erst die Reste der aufklärerischen Weltanschauung auszumerzen hatten. Wir müssen uns in dem vorliegenden Falle bei der Klärung der Frage, in welchen Grenzen sich die direkten Einwirkungen Rousseaus auf Shelley bewegen, mit einem etwas dürftigen Resultat begnügen.

b) Indirekte Beziehungen.

War bis jetzt der Gang der Untersuchung durch das vorliegende Quellenmaterial wesentlich erleichtert worden, so wenden wir uns bei der Beurteilung der etwa vorhandenen indirekten Einflüsse einem bedeutend weniger sicheren Fragenkomplex zu.

Es liegt in der Eingenart der romantischen Lebensform, daß der Einzelne infolge seiner eigenen Mittelpunktslosigkeit leicht in ein engeres seelisches Abhängigkeitsverhältnis zu anderen geraten kann. Wer sich selbst dann noch in einer inneren Krise befindet, wird immer nach einem solchen Halt greifen müssen, um die verlorene Sicherheit wiederzugewinnen. Wir wissen, daß auch Goethe, nachdem er eigentlich in der letzten Leipziger und der sich anschließenden Frankfurter Zeit gleichsam den Boden unter den Füßen verloren hatte, in Straßburg durch den älteren und reiferen Herder seinem eigentlichen Lebensziele zugeführt wurde. Vielleicht ist es ein Lebensgesetz, daß wir erst in einer tiefen Freundschaft unser eigenstes Wesen richtig verstehen und damit auch unser Lebensziel erschauen dürfen. Wohl ist Shelley im Laufe seines Lebens mit einer ganzen Reihe von bedeutenden Menschen zusammengetroffen, doch ist es eigentlich nur eine stärker in sich fundierte Persönlichkeit, der er sich voll und ganz untergeordnet hat, bis er auch diese Entwicklungsstufe überwand. Dieser väterliche Freund war Godwin, dessen Zuneigung zu dem jüngeren Dichter freilich auch auf Sicherung materieller Vorteile hinauslief. Shelley erschloß ihm sein innerstes Wesen: . . . „laying bare his soul before the eyes of William Godwin, and craving a blessing — such a blessing as philosophers may bestow — at his hand“ . . . (27 Dowden, vol. I, p. 217).

Die Jahre in Oxford waren für Shelley eine Zeit des Suchens und des Sich-nicht-finden-könnens, nach der Natur des Romantikers mußten sie eigentlich mit innerer Notwendigkeit zu der dann auch tatsächlich eintretenden Katastrophe führen. Einen festen Halt gewann er erst, als er mit Godwin am 3. Januar 1812 in Briefwechsel trat; lange hatte Shelley Godwin für tot gehalten, bis er in Keswick Näheres von dem berühmten Reformer hörte. Die Bedeutung Godwins für Shelley bedarf keines besonderen Nachweises, denn sie ist schon oftmals zum Gegenstande eingehender Untersuchungen gemacht worden. Godwins Werk nahm in der

politischen Literatur eine bedeutende Stellung ein, es hatte die grundlegenden Geistesströmungen seiner Zeit vereinigt: . . . „but to minds at the close of the last and the opening of the present century his „Political Justice" seemed to sum up the truths of the great intellectual and political movement in France, divested of all that was temporary or accidental, and all that might cause violence and terror" . . . (27 Dowden, vol. I, p. 217). Die Möglichkeit scheint nicht ausgeschlossen, daß die Gedankenwelt Rousseaus Shelley durch Godwin übermittelt worden ist. Es müßte also zunächst festgestellt werden, inwiefern Rousseau auf Godwin gewirkt hat, und inwiefern Rousseausche Denkelemente in die Weltanschauung Godwins eingegangen sind, die dann durch seine Werke und Briefe auf Shelley weiter übertragen wurden. Auf den regen Briefwechsel zwischen beiden erfolgte erst am 4. Oktober die persönliche Bekanntschaft, und Shelley blieb darauf weiterhin durch die eheliche Verbindung mit Mary in ständiger Berührung mit Godwin, so daß sich auch dessen Einfluß nicht zeitlich beschränken läßt.

Godwin war zweifellos der bedeutendste Denker, mit dem Shelley in Gedankenaustausch trat. Shelleys Jugendfreund Hogg und Miss Hitchener, die er zu Vertrauten seiner Seelennöte machte, konnten ihn, da sie ja selbst wenig feste Persönlichkeiten waren, kaum stützen. Sie empfingen ihre Anregungen größtenteils erst von Shelley selbst. Wir wollen uns deshalb nach Möglichkeit auf Godwin beschränken und seine Geisteshaltung einer eingehenderen Würdigung unterziehen. Das Verhältnis zwischen Godwin und Shelley hat Elsner (33) näher analysiert, ohne aber auf die uns in dem vorliegenden Zusammenhange interessierende Frage einzugehen: wie weit wirkte Rousseau bei Godwin nach? Godwin erwähnte den Genfer Philosophen im Vorwort zu seinem grundlegenden Werke „Political Justice" und weist weiter darauf hin, daß er auch seine Abhandlungen beim Entwurfe seines Buches benutzt habe. Die Untersuchung von Elsner (33) beschränkt sich darauf, nachzuweisen, daß Godwin fast ausschließlich in den Anschauungen der französischen Rationalisten wurzelte: . . . „In der Hauptsache gründen sich seine Lehren auf Helvétius, Hume und Paine" . . . (S. 4). Helene Saitzeff (111) macht auf den inneren Dualismus aufmerksam, auf Godwins: . . . „verstandesmäßig und doch zugleich . . . instinktive Verherrlichung der Rechte der Persönlichkeit" . . . (S. 64). Aber noch eine andere merkwürdige Tatsache erschwert es, hier zu einem eindeutigen Resultat zu gelangen. Denn in Godwins Wesen werden im Grunde genommen zwei verschiedene Gedankenströme in einem Bette vereint, sie sind so miteinander vermischt, daß sie nur schwer zu scheiden sind. Es muß beachtet werden, daß bereits innerhalb des rationalistischen Den-

kens Gegenbewegungen auftraten, die durch eine Überspitzung der Denkprinzipien ihren ursprünglichen Zweck in sein Gegenteil verkehrten und damit völlig aufzuheben drohten. Besonders wird das bei den deutschen Philosophen klar, wie bei Humboldt, der den preußischen Maschinenstaat kritisiert, wo der einzelne Mensch nur die Rolle einer Puppe spiele und nicht die eines selbständigen Individuums (89 Meinecke, S. 84).

Hinzu kommt andererseits die neue Weltanschauung und die mit ihr verbundene völlig anders geartete Wertungsweise, wie sie am reinsten bei Rousseau zu Tage tritt. Beide Ströme gehen ineinander über. Wie etwa in Deutschland Wilhelm von Humboldt oder Fichte, zunächst noch ganz in aufklärerischen Ideen verwurzelt, dann schließlich zu der Überzeugung von der Unzulänglichkeit des rationalistischen Denkens überhaupt gelangten, so gewinnt Godwin scheinbar auf dem gleichen Wege die gleichen Resultate.

Im Eingangssatz des „Emile" scheint Rousseaus Lehre zusammengefaßt zu sein: . . „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme . . ." (B tom. II, p. 3). Das „Zurück zur Natur" bedeutete ihm die Rückkehr zum Primitiven. Eine ähnliche Geisteshaltung zeigt sich auch bei Godwin, er erklärt sich gegen jede Staatsform als solche, weil sie die individuelle Freiheit des einzelnen Menschen einschränke, und befürwortet die Rückkehr zu einem natürlichen Zustande. Aber wie dieser Zustand zu erreichen ist, dadurch scheidet er sich ganz von Rousseau, der eine Rückkehr zur Natur selbst für unmöglich hielt. Diesen Fatalismus bog nun Godwin um, indem er den Naturzustand nicht an den Anfang aller Entwicklung stellt, sondern als unverrückbares Ideal in die Zukunft: . . . „er glaubt felsenfest an die unbegrenzten Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen, ja sogar an die schließliche Überwindung der Materie durch den Geist" . . . „Die Menschen sind einer ständigen Vervollkommnung fähig und die Wahrheit ist allmächtig" . . . Der Begriff „Vervollkommnung", den Godwin hier braucht, hat bereits keine rationalistische Bedeutung mehr (33 Elsner, S. 19). Der Rationalismus verstand darunter die mechanische Steigerung der einzelnen seelischen Kräfte, wie etwa der Sportler durch systematisches Training seine Kräfte steigert. Vervollkommnung bedeutet bei Godwin vielmehr organische Entwicklung aller Kräfte im Menschen, sie sollen zu einer Harmonie gebracht werden. Durch die Einführung dieses ganz neuen Begriffes überwindet Godwin — wenn er auch seine Untersuchungen eigentlich nur auf den politischen Wertbereich beschränkte — die zum Pessimismus führende Statik Rousseaus, die so viele seiner Zeitgenossen abgestoßen hatte. Darauf beruht die geistesgeschichtliche Bedeutung Godwins. Wir müssen uns hier fragen, wie denn eigentlich Godwin, der seine Be-

weise allerdings noch ganz in ein rationalistisches Gewand kleidete, auf seine Zeitgenossen, besonders aber auf die Romantiker wirken konnte. Das beruht auf der verschiedenen Auffassung des Begriffes „Vernunft", den Shelley bereits herausgefühlt hat: . . . „If a man persists to enquire why he ought to promote the happiness of mankind, he demands a mathematical or metaphysical reason for a moral action. The absurdity of this scepticism is more apparent, but not less real than the exacting a moral reason for a mathematical or metaphysical fact" . . . (A vol. VII, p. 79). Für die Zeit Godwins bedeutete Vernunft die klare, logische Urteilskraft; jetzt bei Rousseau und auch bei den Romantikern heißt „vernunftgemäß" dem inneren Wesen des Menschen, seiner „Natur" angepaßt (5 Babbitt, p. 30). Godwin betont genau so einseitig wie Rousseau die Rechte des Individuums, das Selbstzweck ist und niemals zu einem bloßen Mittel zum Zweck herabgewürdigt werden darf . . . „Le chef-d'oeuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable: et l'on prétend élever un enfant par la raison! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage" . . . (B tom. II, p. 57)! All diese Gedanken scheint sich Godwin zu eigen gemacht zu haben, es ist deshalb leicht verständlich, daß sie auf die Romantik, deren Grundeinstellung eben vom rein Subjektiven ausgeht, besonders aber auf Shelley wirkten. Er erblickte den Sinn seines ganzen Lebens eben in der Entfaltung des seinem Wesen zugrunde liegenden Gesetzes und sah in Godwin nicht den Rationalisten, sondern feierte ihn als den Befreier der Individualität. Gewiß mochte die rationalistische Beweisführung auch in Shelleys Denken gewisse Spuren hinterlassen haben, wir können aber nicht glauben, daß Shelley in seinen Jugendjahren ein Rationalist gewesen ist.

Wir werden bei der Verfolgung dieses Gedankenganges nicht umhin können, tatsächlich von einer Aufnahme Rousseauscher Denkelemente in den Vorstellungsbereich Godwins zu sprechen. Wenn auch Godwin seine Anschauungen nicht auf Rousseau zurückführt, lieber die französischen Rationalisten zu seinen geistigen Vätern rechnen will, so wurzelt er zumindest in dem gleichen fast ausschließlich rationalistischen Boden wie Rousseau.

Wenn wir also hier zugeben müssen, daß Godwin einen Teil seiner Grundgedanken von Rousseau übernommen — das „Wie" bleibt auch hier nur von untergeordneter Bedeutung — und gleichzeitig diese Anschauungen weitergebildet hat, dann können wir nicht leugnen, daß sie auch zu den Fundamenten des Godwinschen Denkgebäudes gehören. Wenn der Ansatzpunkt seiner eigenen Anschauungen Godwin besonders in den späteren Jahren verborgen geblieben ist, als seine Entwicklung in so ganz anderen Bahnen verlief, und er sich dann von Rousseau wie durch eine Welt

getrennt fühlen mußte, so brauchen wir noch lange nicht den tiefer gehenden Einfluß Rousseaus auf Godwin in Abrede zu stellen. Mit Godwin wurden diese Gedanken schließlich auf Shelley weiter übertragen, den letzten Beweis dafür können wir aber nicht erbringen.

Wir kommen also nun bei der Frage, ob Shelley in seinen Anschauungen durch Rousseau beeinflußt worden ist, etwa zu folgendem Ergebnis: der direkte Einfluß ist verhältnismäßig gering im Vergleich zu den anderen Denkern, mit denen sich Shelley befaßt hat. Andererseits kann durch Godwin indirekt der Grundzug der Rousseauschen Lehren übertragen worden sein. Die letzte Sicherheit für die indirekte Übertragung kann deshalb nicht vorhanden sein, weil noch eine dritte Möglichkeit in Rechnung gestellt werden muß: das isolierte Bestehen zweier Weltanschauungen, die sich in gleicher Richtung entwickelt haben. Wir haben bei Shelley den Ansatzpunkt für die Entwicklung seiner Weltanschauung noch vor die Zeit zu verlegen, als er die Grundzüge der Rousseauschen Lehre kennenlernte. Bei Shelley ist in gleicher Weise wie bei Godwin die Grundrichtung seines Denkens vorgebildet, sie ist original und nicht erst nach dem Studium Rousseaus angenommen worden. Wenn sich das Denken beider anscheinend nach gleichen Gesetzen vollzog, so beruht das auf einer tieferliegenden strukturellen Verwandtschaft ihrer seelischen Wesenheiten. Damit gewinnen wir den Boden, auf dem sich der weitere Fortgang der Untersuchung bewegen soll, gleichzeitig auch die Berechtigung, die geistesgeschichtlichen Leistungen Rousseaus mit denen Shelleys zu vergleichen.

3. Aufgabe und Methode des Typenvergleichs.

Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, die typologische Verwandtschaft zwischen Rousseau und Shelley nachzuweisen. Die vielen parallelen Erscheinungen in dem Wesen beider können kaum auf irgendwelchen direkten oder indirekten Einfluß zurückgeführt werden. Man würde auch das Wesen des Romantischen mißverstehen, wollte man an wirklich tiefergehende Beeinflussungen durch andere Weltanschauungen glauben. Hierauf beruht der fundamentale Irrtum aller Untersuchungen mit dem Thema „Shelley und Godwin", „Shelley und Spinoza" oder „Shelley und Plato". Wer sie alle gleichzeitig übereinanderprojizieren würde, stände vor der paradoxen Tatsache, Shelley den individuellsten und bindungsscheusten Romantiker, als eine bloße Summation von irgendwelchen Einflüssen anderer berühmter Denker anzusehen. Das ist zweifellos ein Fehler, der sich aus einer einseitigen Überspannung der verwendeten Methode herleiten läßt.

Was Shelley an Godwin, Spinoza oder Plato angezogen hat, ist der verwandte Aufbau ihrer Weltanschauungen und ihrer eigenen Lebensform.

Die Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Methode erweist sich ebenso bei Rousseau, wenn auch in anderer Hinsicht. Die vielen Untersuchungen, die über den Genfer Philosophen existieren, kommen zu Ergebnissen, die in einem völligen Gegensatz zueinander stehen. Die Literatur ihrerseits hat bereits einen Umfang angenommen, daß es eine ungeheure Zeit in Anspruch nehmen würde, wollte man sich einen einigermaßen wissenschaftlich haltbaren Überblick verschaffen. Besonders auf religiösem Gebiete macht sich das unangenehm bemerkbar. Wir haben hier Darstellungen, die Rousseau je nach der persönlichen Anschauung des Bearbeiters entweder zum Anwalt des protestantischen oder des katholischen Glaubensbekenntnisses machen wollen. Die einen verfechten ihren Standpunkt mit der gleichen Beharrlichkeit wie die anderen.

Die Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Methode erweist sich dann weiter bei der Begriffsbestimmung der Romantik. Auch hier findet man ganz entgegengesetzte Anschauungen, die Unzahl der literarischen Forscher ist keineswegs zu einer wirklich allen Ansprüchen genügenden Definition gekommen.

Wir ersehen hieraus, welche Bedeutung die Klärung der Frage nach einer für das Stoffgebiet geeigneten Methode hat. Ein Vergleich von Geistestypen kann nur dann erfolgversprechend sein, wenn wir versuchen, uns auf irgendeinem Wege ein Bild von der seelischen Organisation Rousseaus und Shelleys zu machen. Dadurch können wir die Handlungen beider besser verstehen und manche Verhaltungsweise sinnvoll deuten.

Das Schwergewicht der Untersuchung kann naturgemäß weniger darin liegen, alle seelischen Erscheinungen genau zu registrieren, als vielmehr darüber hinausgehend zu dem dahinterstehenden geistigen Zusammenhang vorzudringen. Erst wenn wir das Verhalten in einer hic et nunc gegebenen Situation einem höheren Zusammenhange einordnen können, verstehen wir es als sinnvoll. Sinn hat die Handlung, die auf eine Wertverwirklichung irgendwelcher Färbung abzielt. Alle Kultur bewegt sich innerhalb bestimmter Werte, in denen sich entsprechende seelische Funktionen objektivieren. Wir erfassen die Weltanschauung eines Menschen, wenn wir das Wertesystem, nach dem er handelt, kennen und uns darüber hinweg in die Verhältnisse einfühlen, in denen sich die subjektiven seelischen Funktionen abspielen. Denn dem festen Wertesystem, das sich beim reifen Menschen herausbildet, entspricht auf der subjektiven Seite ein bestimmtes System der seelischen Funktionen, die ihrerseits an ein Zentrum gebunden sind,

das wir das unwiederholbare „Ich" nennen; Goethe bezeichnete dieses letzte Wesensgesetz, das sich in allen Handlungen offenbart, und das im Lauf des Lebens immer reiner herausgestellt werden muß, als Entelechie. Sie erschließt sich uns nur, wenn wir einem Menschen gegenüber wertend Stellung nehmen: . . . „Der Wertblick dringt gleichsam intuitiv durch die reale Persönlichkeit hindurch, er durchbricht die Grenzen des empirischen Menschen, erschaut durch ihn hindurch ein anderes, das nur andeutungsweise in ihm enthalten ist" . . . (54 Hartmann, S. 483).

Am deutlichsten wird das Wertesystem eines Menschen in seinem Verhalten in einem Konflikt der Werte: . . . „Sittliches Leben ist überhaupt Leben in gegebenen Konflikten, Hingabe an sie, schöpferische Lösung durch Einsatz der Persönlichkeit" . . . (54 Hartmann, S. 282). So scheinen viele große künstlerische Schöpfungen auf solchen Wertkonflikten zu beruhen. „Poetry is largely an interpretation of life, and, considering what life is, that must mean a moral interpretation" . . . (11 Bradley, S. 172).

Auch über die Art des einzelnen Wertesystems ist noch manches zu sagen. Es unterliegt in gewisser Beziehung dem Einflusse der Volksindividualität, weil das Volk an bestimmte, vielleicht rassenmäßig bedingte Erscheinungen gebunden ist; hierher gehört etwa das hervorragende Formgefühl der romanischen Nationen (142 Strich, S. 61).

Das Wertesystem braucht bei dem einzelnen Menschen von einem seelischen Erleben nicht gleichmäßig umgefärbt zu werden. So kommt es in Deutschland, daß sich die Romantik in den einzelnen Werten ganz verschieden ausprägt, daß Religion, Dichtkunst, Malerei, Musik, Philosophie vollständig umgewertet werden, während die Politik auf dem Wege ihrer Entwicklung stehen bleibt.

Auch die Romantik ist rassemäßig gebunden, sie scheint dem deutschen Volkscharakter am weitesten entgegenzukommen, während man in Frankreich sie immer wieder als fremd empfindet, und in England die Romantik eigentlich nur auf einige wenige Dichter beschränkt bleibt. Für die vorliegende Arbeit ergibt sich hieraus die Notwendigkeit, die deutschen Romantiker vor allem mit heranzuziehen, um das Typologische schärfer heraustreten zu lassen. Im Laufe der Untersuchung wird immer mehr ersichtlich, daß Shelleys Einstellung im Grunde genommen in der englischen Literatur ganz singulär ist.

Außerdem handelt es sich darum, das Verhältnis Shelleys zu Rousseau zu klären; der Schwerpunkt der Arbeit liegt naturgemäß auf Shelley, dessen Werk auch quellenmäßig stärker gestützt werden mußte, während wir andererseits uns bei Rousseau mehr auf das Urteil anderer Arbeiten über ihn verlassen konnten.

B. Typologischer Vergleich Rousseauschen und Shelleyschen Denkens.

I. Theoretischer Wert.

Die Werke Rousseaus und Shelleys entwachsen einem gemeinsamen Boden: sie sind als Kritik einer Kulturstufe aufzufassen, in der das rationalistische Lebenselement vorherrscht. Charakterisiert wird dieses Denken durch die Tendenz, das Weltgeschehen nach dem Vorbilde cartesianischer Klarheit rein theoretisch zu deuten (5 Babbitt, p. 27). Wer den gesetzmäßigen Ablauf der einzelnen Lebensvorgänge zu überblicken vermag, dem scheint auch ihre vollständige Beherrschung gewährleistet.

Mit dem Streben nach mathematischer Allgemeingültigkeit mußte sich eine möglichst weitgehende Ausschaltung aller subjektiven Denkelemente verbinden; denn nur so konnte die Objektivität hinreichend gesichert sein. Aber dieses Denken haftet an der äußerlichen Form, ihm verschließt sich die Quelle des lebendigen Daseins.

Doch erzielt man zunächst mit dieser Einstellung große Erfolge, die Nachteile bleiben verborgen, nur wenige große Geister werden von dem Gefühl der Enttäuschung erfüllt. Zum Teil hängt damit zusammen, wenn sich Voltaire in eine spottende Weltbetrachtung flüchtete und sich Friedrich der Große in einsamen Stunden in Sanssouci über das mechanische Getriebe des Lebens erhob. Feiner und zarter organisierte Seelen wie Rousseau litten an dieser inneren Leere des Daseins und liefen Gefahr, dem tragischen Schicksal Hölderlins, Lenaus oder Kleists zu verfallen, wenn sie nicht frühzeitig genug den rettenden Ausweg fanden. Viele fügten sich in die scheinbar unabänderlichen Verhältnisse, ihre innere Widerstandskraft ließ nach, doch sie büßten dann mit dem Bruche ihres Künstlertums wie Tieck und in so mancher Hinsicht auch Wordsworth. Hierzu waren Rousseau wie Shelley zu aufrichtig, sie hatten sich für das traurigere Los entschieden. Der tragische Ablauf ihres Lebens zeigt, wie sie sich innerlich langsam, aber unaufhaltsam verzehrten: das untrügliche Zeichen, daß beide die

wirklich befriedigende Lösung verfehlten. In ihrem Untergang offenbarte sich, daß die neue Lebensform noch nicht lebenskräftig war; denn Rousseaus Ende im Verfolgungswahn und Shelleys ständig wachsende Todessehnsucht kann man als Untergang deuten. Aus jeder tiefer empfundenen Zeile ihrer Schöpfungen klingt ergreifend die Sehnsucht nach einer Daseinsform, in der sich die hemmenden Fesseln des Rationalismus in innere Harmonie auflösen. Diesem Ideal galt ein zermürbender Kampf, denn nur mit Einsatz ihres ganzen Seins ließ sich ihr hohes Ziel erreichen.

1. Rousseau und die vom theoretischen Werte bestimmte Lebensform.

In diesen geistesgeschichtlichen Zusammenhang ist Rousseau einzuordnen. Mit seinen Erkenntnissen tritt der Gärungsprozeß in ein entscheidendes Stadium. Allerdings führte er deshalb einen so schweren Kampf, weil ihm noch nicht die Mittel zur Verfügung standen, mit denen er seine Ziele erreichen konnte; sie waren den neuen Lebensverhältnissen noch nicht angepaßt. Die Formen, in die sich seine Auseinandersetzungen kleiden, waren die des Rationalismus. Neuer Geist und eine neue Weltanschauung braucht auch neue Formen. Aber die engen sprachlichen Fesseln zu zersprengen war kein Werk einer Einzelpersönlichkeit, das konnte Rousseau nicht allein vollbringen. Dazu bedurfte es noch jahrelanger, sich durch viele Generationen hinziehender Entwicklungen. So verstehen wir, weshalb Rousseau noch in formaler Hinsicht dem Rationalismus nahestehen mußte und sich seine Reformideen zunächst nur in theoretischen Bahnen bewegten. Ihm war noch nicht gegeben, schließlich so weit über den Dingen zu stehen und sich so von ihnen zu lösen, um sich wie Shelley und die Generation mit ihm in mehr dichterischer Verklärung zu zeigen.

So tat Rousseau im „Discours sur les Sciences et les Arts" die herrschenden Verhältnisse in Acht und Bann. Höffding (59) führt hierüber aus: . . . „Alles Leiden und alles Mißverstehen, von dem die Menschheit geplagt wird, sind ihre eigene Schuld: sie haben den Zustand verlassen, wo der Instinkt sie mit Sicherheit leitete, wo die Bedürfnisse gering waren, und wo die Teilung der Arbeit noch nicht Ungleichheit und Sklaverei mit sich gebracht hatte" . . . (S. 60).

Die gleichen Motive kehren in der preisgekrönten Schrift „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" wieder, wo Rousseau mit flüchtigen Strichen das Idealbild eines Zustandes zeichnet, in dem alle sich aus der gegenwärtigen kulturellen Situation herleitenden unheilvollen Wirkungen beseitigt sind.

In der „Nouvelle Héloïse“ richtet Rousseau die herrschende gesellschaftliche Moral. Die innere Lebenserfüllung im Dasein Julies scheitert an den Verhältnissen, auch Saint Preux verfehlt seinen eigentlichen Lebenszweck. Der „Emile“ leitet zur Erziehung des neuen Menschentypus an, bei dem alle schädlichen Einflüsse einer zersetzenden Gesellschaftsform abgestellt worden sind. Emile soll der erste Mensch sein, in dessen Leben das neue Daseinsgesetz triumphiert; er lebt in einer neuen Staatsform, wie sie Rousseau im „Centract Social“ vorschwebt. Das Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vicars gibt dem Idealbilde die religiöse Weihe.

So ist es immer wieder die Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen, die Rousseaus Gedanken beschäftigt und in eine Richtung weist. Beständig zielt er mit seiner Kritik auf den vom theoretischen Werte bestimmten Verstandesmenschen, der dann später von der deutschen Romantik als Philister verspottet wird.

An dem neuen Lebensbild, das Rousseau sein ganzes Leben lang beherrscht, kann er sich förmlich berauschen. Man kann beinahe sagen, daß Rousseau alle Opfer auf sich nahm, um das neue Menschenbild zu verwirklichen.

Dem Idealbild stellt Rousseau die ganze Leere seiner eigenen Gegenwart in den Sätzen des savoyischen Vicars gegenüber, der vergeblich bei den Philosophen sich Rat holen wollte. Mit Hochmut verdeckten sie ihre eigene Unwissenheit (10 Borgeaud, p. 18). Man konnte es auch nicht von ihnen erwarten, daß sie sich in die neuen Lebensverhältnisse hineinversetzten, der Grundgedanke der aufdämmernden neuen Zeit mußte ihnen immer verborgen bleiben. Das Ethos des neuen Ideals erfüllte Rousseau mit innerer Kraft, sich über die hämisch verkleinernde Kritik seiner Zeit zu erheben.

2. Shelley und die vom theoretischen Werte bestimmte Lebensform.

Auch Shelleys Weltanschauung ist in den gleichen geistesgeschichtlichen Rahmen eingespannt. Es sind die gleichen Probleme wie bei Rosseau, die auch ihn bewegen. In gleicher Weise versucht er die einengende Einseitigkeit und die damit verbundene seelische Verödung zu überwinden. „Alastor“ symbolisiert einen Ästheten, der langsam seinem Untergange zutreibt. In beinahe faustischer Ruhelosigkeit durchforschte er alles, da erscheint ihm im Traum die Gestalt der Poesie und erfüllt ihn mit ihren Idealen, beim Erwachen ist sein seelisches Gleichgewicht verloren. Damit hat Shelley in mystischer Vorschau sein eigenes Leben gezeichnet, das sich nach Berührung mit der heiligen Göttin der Dichtkunst lang-

sam verzehrte. Auch Laons Aufgabe besteht darin, sich und das Volk zum Freiheitskampfe zu erheben, doch endet er, da die Menschheit für seine Ideale noch nicht reif genug ist, auf dem Scheiterhaufen. An Lionels Untergang tragen die unglücklichen Verhältnisse in gleicher Weise schuld: als unverstandener Freiheitsheld muß er in die Verbannung gehen, aus der er als gebrochener und dem Tode verfallener Mensch in seine Heimat zurückkehrt. Er fällt auch als das Opfer einer großen Idee, sein Leben zerbricht an der Tyrannei einer Welt, in der für einen Menschen seiner Art kein Platz vorhanden ist.

Die letzte Krönung seiner Grundgedanken finden wir im „Prometheus Unbound", wo die Shelleyschen Reformideen noch klarer hervortreten. Prometheus hat die Welt und die Menschen geschaffen und sie unter die Herrschaft des Zeus gestellt. Da er aber nicht an der Tyrannei teilhaben möchte, mit der Zeus die Welt regiert, und gleichzeitig das Geheimnis wahrt, durch das allein die Menschheit befreit werden kann, ist er an den Felsen geschmiedet worden und muß auch alle Leiden und Schmerzen erdulden. So hatte sich auch der Menschengeist freiwillig Fesseln angelegt, indem er sich ganz dem Rationalismus ergab.

Aber Prometheus trägt nicht die Züge eines Sturm- und -Drang-Menschen, der in ohnmachtigem Zorn an seinen Fesseln rüttelt, sondern verhält sich ganz passiv gegenüber dem Ablauf des Weltgeschehens. Er weiß, daß er mit seiner Schwäche doch nichts ausrichten kann. In ähnlicher Weise hatte sich Shelley von allen Versuchen zurückgezogen, die reale Welt irgendwie umzuformen. Die öffentliche Verteidigung der Iren hatte sich als Irrweg erwiesen. Shelley beschränkte sich ebenso wie Rousseau darauf, nur einige auserlesene Menschen mit seinen neuen Idealen zu erfüllen. Prometheus nimmt alle Schmerzen und unsägliches Leid auf sich, weil er weiß, daß die Zukunft ihm doch gehört; denn auf die Dauer behält das Gute schließlich doch den Sieg. Der Durchbruch einer neuen Lebensform kann eben niemals aufgehalten werden. Diese Hoffnung läßt Prometheus sein hartes Schicksal tragbar erscheinen.

Die Parallelen ließen sich noch durch die Ausdeutung von Shelleys lyrischem Drama „Hellas" erweitern.

Shelleys aktives Verhalten in Irland ist aus seinem Glauben herzuleiten, daß eine unmittelbare Umwandlung der bestehenden Verhältnisse möglich sei. Aber alle dichterischen Schöpfungen aus späterer Zeit enden tragisch: Shelley selbst hat schließlich nicht an eine befriedigende Lösung geglaubt, er lebte auch nur in der Hoffnung auf eine glückverheißende Zukunft, die er niemals auskosten konnte. So teilen alle Gestalten mit ihm einen gewissen Heroismus, der kühn den Angriffen der bestehenden Weltordnung die Stirn weist. Es gelingt keiner seiner Gestalten, in ihrer Zeit

wirklich den Sieg davonzutragen; so unterliegen Alastor, Lionel, Laon, Beatrice Cenci usw.

Den entscheidenden Unterschied von der Rousseauschen Kulturkritik müssen wir darin suchen, daß Shelley seinen Gegner nicht klar sieht, vielleicht auch nicht klar sehen konnte, weil er ihm noch zu nahe stand. Er richtet sich mehr gegen den Widerstand als solchen. In „Queen Mab" läßt die Fee die Ianthe das Bild ihrer eigenen Zeit schauen, und der Blick auf die Trümmer der Vergangenheit belehrt sie, daß ihre eigene Gegenwart einstmals in gleicher Weise zerfallen wird, gleichzeitig bietet sich ihr die Zukunft, in der ein neues Menschentum herrschen wird. Noch scheinen sich bei Shelley die Gedanken nicht genügend geläutert zu haben. Die Ansätze einer einheitlicheren Zusammenfassung zeigt Jupiter im „Prometheus Unbound". „This Jupiter, „The Prince of this world", the embodiment of tyranny, false religion, evil custom, is, in his most familiar form, „the letter that killeth" — authority, orthodoxy, the petrified dogma which hinders the play of free thought, the obsolete or hypocritical code of morality which enslaves the soul; as Prometheus is the spirit that giveth life" (150 Todhunter, p. 136). . . . „It takes its origin from the recognized and indisputable fact that the poem as a whole does represent the struggle of humanity against oppression" . . . (156 White, p. 179).

Jupiter symbolisiert den Geist des Rationalismus. Wenn auch die einzelnen Züge bei ihm nicht so ausgeprägt erscheinen, so erklärt sich das daraus, daß Shelley im Verlaufe seiner Darstellung mit den Grundmotiven seiner eigenen künstlerischen Technik in Konflikt geriet.

3. Der Naturbegriff Rousseaus.

Nachdem so der Gegner hervortrat, gegen den Rousseau wie Shelley zeitlebens kämpften, schiebt sich eine neue Frage in das Blickfeld der Betrachtungen: mit welchen Augen sahen beide das Idealbild des neuen Menschentyps, der nunmehr im Ablauf des Kulturprozesses die Oberhand gewinnen sollte?

Rousseau deutet ihn in folgenden Worten an: . . . „Je trouvois en moi un vide inexprimable que rien n'auroit pu remplir: un certain élancement de coeur vers une autre sorte de jouissance dont je n'avois d'ideé, et dont pourtant je sentois le besoin . . . . j'élevois mes idées à tous les êtres de la nature, au systême universel des choses, à l'Etre incompréhensible qui embrasse tout. Alors l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensois pas, je ne raisonnois pas, je ne philosophois pas; je me sentois avec une sorte de volupté accablé du poids de cet univers, je me livrois avec ravissement à la confusion de ces grandes idées, j'aimois à me

perdre en imagination de l'espace, mon coeur resserré dans les bornes des êtres s'y trouvoit trop à l'étroit, j'étouffois à l'univers, j'aurois voulu m'élancer dans l'infini" (B tom. II, p. 184). In diesen Worten liegt die Kampfansage gegen das vom Objekt bestimmte und durch die Vernunft geregelte Dasein. Damit wendet sich Rousseau einer Überbewertung des Subjekts zu. „Er stellt der wesentlich statischen Denkweise des Jahrhunderts seine eigene ganz persönliche Dynamik des Gedankens und seine Dynamik des Gefühls und der Leidenschaft gegenüber" (18 Cassirer, S. 178). Diese Einstellung, der sich erst die gesamten Verhältnisse anzupassen hatten, die eben eine radikale Umwertung auf allen Gebieten mit sich bringen mußte, kristallisiert sich in den folgenden Generationen immer reiner heraus, um schließlich in den Anschauungen der Romantik zu kulminieren. Dann schwang das Pendel wiederum zur anderen Seite hinüber in der Schätzung der Objektivität des Realismus: so vollzieht sich das Leben der Seele in einem beständigen Rhythmus von Systole und Diastole, wie Goethe es einmal genannt hat.

Die geistesgeschichtlichen Umwälzungen bilden gleichsam den Hintergrund für das gesamte Schaffen Rousseaus und Shelleys. Wenn wir die Wendung zum Ich bis in die Weltanschauung Rousseaus hineinverfolgen, dann stoßen wir auf den Begriff der Natur, der in veränderter Form im Denken Shelleys wieder auftritt. Man glaubt bei Rousseau eine dreifache Verwendung dieses Begriffes erkennen zu können (59 Höffding, S. 102): 1. eine theologische, wie im Anfangssatze des „Emile": . . . „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme" . . . 2. eine naturhistorische, wie im „Discours": „Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle", 3. eine psychologische, die auch im „Emile" eine weitere Ausbildung erfahren hat. Dieser Begriff von der Natur hat lange im Mittelpunkt von Auseinandersetzungen gestanden, die sich im Grunde genommen auf die Ungenauigkeit zurückführen lassen, mit der Rousseau immer in seiner wissenschaftlichen Terminologie verfährt. Je nachdem nun, aus welchem Lager der Angriff erfolgte, immer wendete man sich gegen eine dieser Seiten. Die Rationalisten sahen nur die naturhistorische Seite und suchten den Begriff „Natur" wie Voltaire durch einseitige Überspannung und Auslegung lächerlich zu machen. Ihm schließt sich Wielands Schrift an, „J. J. Rousseaus ursprünglicher Zustand des Menschen". Sie alle trafen Rousseaus Auslegungen nicht ins Zentrum. Einzig und allein der deutsche Idealismus schien den Naturbegriff im Sinne Rousseaus zu verstehen und weiterzuentwickeln.

Im Kerne der Rousseauschen Auffassung von der „Natur"

befindet sich das „reine Ich", das „Ich-an-sich", die Entelechie mit seiner amour de soi. Rousseau versteht darunter das Wesenhafte des Menschen. Die Natur des Menschen tritt dann zutage, wenn man alle Veränderungen abzieht, die sie durch die schädliche Einwirkung der Kultur erfahren hat (A vol. VI, p. 247). Die Natur ist das Wesenhafte, das jedem einzelnen Menschen zugrunde liegt, und das wiederum durch die Einwirkungen einer vom theoretischen Wert bestimmten Weltanschauung gehindert wird, sich voll und rein auszuprägen. Daß damit das „reine Ich" gemeint ist, ergibt sich aus folgenden Sätzen: . . „L'amour de soi qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ... l'amour propre, qui se compare, n'est jamais content et ne sauroit l'être" . . . (B tom. II, p. 183). L'amour propre bezieht sich auf das Ich in seinem existenziellen Sein, es ist das handelnde Ich in dem hie et nunc der konkreten Situation, das in relations und Bindungen hineingestellte Ich. Diese Doppelpoligkeit der Auffassung findet in sämtlichen anderen Wertbereichen ihren Ausdruck: dem religiösen Gefühle steht seine Ausprägung in Kultur und Dogma gegenüber. Das Gleiche spiegelt sich in Rousseaus Erziehungsgrundsätzen: natürliche, individuelle Entwicklung des Zöglings unter Fernhaltung alles gesellschaftlichen Erstarrten und Verbildeten.

Auf dieses „reine Ich" hingewiesen zu haben, darauf beruht die geistesgeschichtliche Bedeutung Rousseaus; seine Gedanken werden in Deutschland zum Humanitätsideal weiterentwickelt, sie führen in England zu einer vertieften Auffassung des Gentlemanideals.

4. Shelleys Begriff der „Intellektualen Schönheit".

Man kann beinahe sagen, daß Rousseaus Naturbegriff, wenn auch in einem anderen Kleide, in der Weltanschauung Shelleys wiederkehrt. In den ersten Werken wird er nur geahnt, um dann später im „Epipsychidion" seine letzte Ausprägung zu erfahren in der Gunst einer von platonischem Ideengut gesättigten Atmosphäre. Oftmals hatte Rousseau den Naturbegriff nur auf den Bereich des sozialen Wertes eingeschränkt, wie er sich ja vor allem in sozialen Konflikten auswirken mußte. Shelley erweiterte sein Anwendungsgebiet auf alle seelischen Funktionen. An die Stelle des Naturbegriffs trat bei Shelley die Vorstellung einer jedem Menschen eingeborenen Idee: „We dimly see within our intellectual nature, a miniature as it were of our entire self, yet deprived of all we condemn or despise, the ideal prototype of everything excellent and lovely that we are capable of conceiving as belonging to the nature of man" . . . (A vol. VI, p. 231).

Man könnte das Urbild des Selbst, das hier Shelley vorschwebt, mit einem ähnlichen Gedanken bei Goethe vergleichen: „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt" (133 Spranger, S. 78), es ist die Entelechie, das ursprünglich Existierende der Person, das immer reiner darzustellen den Lebensinhalt des einzelnen Menschen zu bilden hat. Wir können hier Shelley ganz in die Nähe der deutschen Entwicklung rücken. Schon Todhunter wies auf die Übereinstimmung Shelleyscher Gedankengänge mit denen Fichtes hin (150 Todhunter, p. 22).

Aber Shelleys Begriff unterscheidet sich grundlegend von der Vorstellung Goethes: Shelley weiß nicht, wie er zu diesem Zentrum vordringen soll. Sein Leben besteht in dem dauernden Suchen und dem niemals Finden-können, an dem schließlich sein Dasein scheiterte. Während Goethe an eine stetige und dauernde Entwicklung zu einem bestimmten Ziele hin glaubt, bedeutet das bei Shelley eine unerträgliche Bindung. Das Leben Rousseaus wie das Shelleys läßt sich nicht in solche genau vorgezeichneten Bahnen weisen. Beider Leben entwickelt sich wohl, aber es fehlt das bestimmte Ziel. So sucht Shelley nach dem Gegenbild seines Ich, es ist ihm so nahe, und wenn er es erreichen will, entrinnt es ihm immer wieder (14 Brooke, p. 221).

Rousseaus und Shelleys Denken fehlt das aktive, lebensbejahende Element, das der Lebensanschauung Goethes eignet: er sucht nicht außerhalb in der Welt seine Entelechie, sie liegt in ihm und offenbart sich in der dauernden Auseinandersetzung mit dem „materiale" der Welt: ihrem unendlichen Reichtum an Konflikten, in denen sich das originale Sein des Menschen auswirkt.

Shelley hat gegen Ende seines Lebens geargwöhnt, daß er vielleicht doch einem Irrtum zum Opfer gefallen sein könnte: . . . „the error, and I confess it is not easy for spirits cased in flesh and blood to avoid it, consists in seeking in a moral image the likeness of what is perhaps eternal" . . . (A vol. IX, p. 320) Aber auch hier geht Shelley wiederum über Rousseau hinaus, indem er an die Unsterblichkeit und Göttlichkeit dieses menschlichen Prinzips glaubt: . . . „The opinion that the vital principle within us, in whatever mode it may continue to exist, must lose that consciousness of definite and individual being which now characterises it, and become a unit in the vast sum of action and of thought which disposes and animates the universe, and is called God" . . . (A vol IX. p. 170). Damit gewinnt Shelley die innere Gewißheit, daß er alles für die Befreiung dieses individuellen Prinzips tun, und daß alles, was seine Freiheit hindere, bekämpft werden müsse, weil es im Unrecht sei. „The history of civilisation is, in Shelley's view, a history of the unceasing struggle between the spirit of freedom

and the spirit of tyranny, a struggle in which the nobler combatant has hitherto been the weaker" . . . (125 Shawcross, p. XIX). Hieraus ergibt sich auch Shelleys Menschenideal:

„Equal, unclassed, tribeless, and nationless. Exempt from awe, worship, degree, the king over himself" . . . (A vol. II, p. 242)

II. Politischer Wert.

1. Allgemeines und politisches Apriori.

Spranger hat die gesellschaftlichen Akte in zwei große Gruppen eingeteilt: sie bestehen entweder aus Machtakten oder Sympathieakten; den ersten entspricht die Unterordnung, den anderen die Gleichordnung. Den Machtakten ist der politische Wert im weitesten Sinne zugewiesen worden, den Sympathieakten der soziale (132 Spranger, S. 66). Der Begriff „politisch" hat hier also einen von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichenden Sinn.

Jede Macht beruht auf einer tatsächlichen Überlegenheit, die wir aber bei Rousseau und Shelley vergeblich suchen. Sie kannten kein eigentliches Machterleben. Schon rein äußerlich fehlt ihnen hierzu die Grundlage: die vitale Voraussetzung schien bei beiden nicht vorhanden zu sein. Wir vermissen bei ihnen das gesunde Kraftgefühl, mit dem sich der Einzelne in seiner Umgebung durchzusetzen sucht. Rousseau und Shelley waren schwächliche Menschen, die eigentlich zeitlebens um die Erhaltung ihrer Gesundheit zu kämpfen hatten. Aber auch dieser Zug paßt sich ganz der seelischen Haltung beider ein. Es scheint so, als sauge die außerordentliche geistige Konzentration alle Kraft auf. Die Mehrleistung brachte beinahe zwangsläufig eine Schädigung ihres Körpers und seiner Gesundheit mit sich.

2. Objektiviertes politisches Erleben.

Überall, wo der Mensch mit anderen in irgendeiner Gemeinschaft lebt, muß sein Handeln gewissen Bindungen unterworfen sein. Es hat sich ein bestimmtes Verhältnis herausgebildet, nach dem die Handlungen aufeinander abgestimmt sein müssen. Diese Beziehungen können die verschiedensten Formen annehmen, sie variieren zwischen festen Gesetzen, hinter denen die Autorität der Gemeinschaft steht, und freien Bindungen, deren Anerkennung dem Taktgefühl des Menschen anheimgegeben bleibt. In diesen Normen sind die Grenzen der Persönlichkeit in der Gesellschaft genau festgelegt, sie sind notwendig, weil ohne sie ein gesellschaftliches Gebilde nicht existieren kann.

Es gibt nun eine unendliche Fülle von Verhaltungsweisen, die von der bedingungs- und selbstlosen Unterordnung bis zu absoluter Verneinung etwa durch eine ungewöhnlich aktive Persönlichkeit reichen, deren Lebensfülle sich nicht ohne weiteres auf das Maß des gewöhnlichen Durchschnittsmenschen herabsetzen läßt. Manche suchen ihre Freiheit in der Gesellschaft so zu wahren, daß sie rücksichtslos gegen alle Bindungen vorgehen und sie vollständig negieren. Die Romantik zeigt ein solches Fehlresultat im Sinne der Gesellschaft, denn sie erreicht keine echte innere Freiheit, die in der klassischen Lösung Goethes (auch Kants) gegeben ist: Entsagung und Unterordnung unter das selbstgewollte Gesetz.

Damit ist auch Rousseaus und Shelleys Entscheidung bereits in ihren Grundlinien gezeichnet, sie wird von der nie zu stillenden Sehnsucht nach Bindungslosigkeit und Freiheit des Individuums begleitet. Beider Handeln tendierte auf eine Abschwächung aller verpflichtenden Gesetze, die nicht ihrem eigenen Herzen entstammen. Für sie waren allgemeine gesetzliche Verpflichtungen nicht subtil genug, um auch den feinsten Schwankungen ihrer individuellen Entscheidungen nachgeben zu können. So wollten Rousseau und Shelley weniger eine völlige gesellschaftliche Anarchie, als feinere Bindungen und Gesetze, wie im Folgenden deutlich wird.

a) Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Ein Überblick über das Leben beider in der Gesellschaft läßt ersichtlich werden, daß ihre Einordnung in die Gemeinschaft sehr unvollkommen, vielleicht garnicht geglückt ist. Rousseau kam in den „Rêveries" zu dem Resultate: „Le résultat que je puis tirer de toutes ces réflexions est que je n'ai jamais été vraiment propre à la société civile, où tout est gêne, obligation, devoir, et que mon naturel indépendant me rendit toujours incapable des assujettissemens nécessaires à qui veut vivre avec les hommes (B tom. IX, p. 372). Dem ist das feinfühlige Urteil von Mrs. Shelley an die Seite zu stellen: . . . „Shelley came among his fellow-creatures . . . like a spirit from another sphere, too delicately organized for rough treatment man used towards man and too resolutely in carrying out his own sense of good and justice" . . . (A vol. I, p. 165). Dieses Endresultat lag bereits in beider Jugend keimhaft vorgebildet, denn das Machterleben gehört zu den Wertgruppen, die in der Pubertätszeit keine besondere Wandlung durchmachen.

Kennzeichnend für ihre Jugend ist die Eigenwilligkeit und das Bestreben, sich von den Altersgenossen abzusondern. Sie stehen damit in Widerspruch zur gewöhnlichen Entwicklung: „Spielge-

fährten, Schulkameraden hat das Kind von früh auf gern, sein geselliges Bedürfnis überhaupt wird durch sie befriedigt" (16 Bühler, S. 155). Auch mögen bei Rousseau die unglücklichen Familienverhältnisse eine gewisse Schuld tragen. Er wuchs ganz allein auf, sein Bruder entlief früh dem Elternhause, die Mutter hatte er schon sehr früh verloren. In seinem Vater fand er einen liebevollen, aber doch unnatürlichen Spielgefährten, der seinen Sohn mit allem nur irgend erreichbaren Wissenskram belastete, den das Kind noch garnicht bewältigen konnte. Rousseau schreibt diesem Erziehungsverfahren seine später übermäßig gereizte Phantasie zu. Zweifellos ist damals eine gewisse Schädigung seines Nervensystems eingetreten, die sich später in seiner krankhaften Veranlagung widerspiegelte.

Auch Shelley ist in den frühen Jahren in Field Place ein eigenwilliges Kind, in dem die Phantasie ebenfalls nicht normal entwickelt ist. Seine Geschwister pflegte er mit phantastischen Märchen und Geschichten zu schrecken. „But I imagine his conduct altogether must have been so little understood and unlike that of the generality of children, that these tales were left unnoticed" . . . (61 Hogg, vol. I, p. 6). Jedenfalls konnte Shelley in diesen Jahren nicht den natürlichen Weg finden, um seiner Phantasie im Spiel ein gesundes Betätigungsfeld zu geben. Am liebsten wanderte er einsam träumend durch die Nacht, in angemessener Entfernung von einem Diener begleitet.

Rousseau wurde in seinen Kindheitsjahren durch die Erziehung seiner Eltern von seinen Altersgenossen zurückgehalten, hiervon berichtet er in den „Confessions": . . . „Jamais une seule fois, jusqu' à ma sortie de la maison paternelle, on m'a laissé courir dans la rue avec les autres enfans" . . . (B tom. VIII, p. 16). In den folgenden Jahren löst sich die Familie seines Vaters vollständig auf. Während er infolge einer übereilten Duellforderung Genf schnell verlassen muß, kommt sein Sohn in die Obhut des Oheims. Hier schließt er seine erste Jugendfreundschaft mit seinem Vetter: . . . „Toujours inséparables, nous nous suffisions l'un à l'autre; et n'étant point tentés de fréquenter les polissons de notre âge, nous ne prîmes aucune des habitudes libertines que l'oisiveté nous pouvoit inspirer . . . Nous avions si peu besoin de nous faire des camarades que nous en négligions même l'occasion. Quand nous allions nous promener, nous regardions en passant leurs jeux sans convoitise, sans songer même à y prendre part" . . . (B tom. VIII, p. 16).

Rousseau machte die Isolierung, in der er selbst schon frühzeitig lebte, zu einem Grundpfeiler seines ganzen Erziehungssystems. Jede Entwicklungsstufe hat ihren eigenen Wert, deshalb ist es nach Rousseaus Anschauung unsinnig, Kinder etwa als kleine

Erwachsene aufzufassen. Aus dem gleichen Grunde erscheint es sinnlos, Begriffe, die für ein anderes Alter bestimmt sind, in einen Lebensabschnitt hineinzutragen, dem sie seelisch nicht entsprechen können. Rousseau vertritt die Ansicht, daß man den jungen Menschen vor Eintritt in seine Reifezeit nicht mit anderen Menschen seelisch zu stark in Berührung bringen dürfe.

Im „Emile" nimmt Rousseaus Einstellung der Gesellschaft gegenüber eine paradoxe Form an: . . . „La société a fait l'homme plus foible, non-seulement en lui ôtant le droit qu'il avoit sur ses propres forces, mais surtout en les lui rendant insuffisantes. Voilà pourquoi ses désirs se multiplient avec sa foiblesse" . . . (B tom. II, p. 51). Oder: . . . „C'est la foiblesse de l'homme qui les rend sociable, ce sont nos misères communes qui portent nos coeurs à l'humanité: nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes . . . Un être vraiment heureux est un être solitaire" . . . (B tom. II, p. 191). Wir können die Ausführungen Rousseaus noch dahingehend ergänzen,daß der gesunde Mensch im Grunde genommen keine Gesellschaft brauche. Das ist ein Grundirrtum des Rousseauschen Erziehungssystems. „Die Freiheit, welche sie dem Menschen vermittelt, wird um einen teuren Preis erkauft. Er erlangt sie dadurch, daß er sich von seiner natürlichen Basis, seiner sozialen Umgebung loslöst . . . Aber er darf bei dieser Emanzipation nicht stehen bleiben" . . . (13 Brockerhoff, S. 58).

Auch als Kind konnte sich Rousseau nicht den auch in der kleinsten Gemeinschaft geltenden Normen unterordnen, deshalb steht er mit allen Altersgenossen auf dem Kriegsfuß: . . . „Je me fâchai, je voulus me battre; c'étoit ce que les petits coquins demandoient. Je battis, je fus battu. Mon pauvre cousin me soutenoit de son mieux; mais il étoit foible, d'un coup de poing on le renversoit. Alors je devenois furieux. Cependant, quoique j'attrapasse force horions, ce n'étoit pas à moi qu'on en vouloit, c'étoit à Barnâ Bredanna: mais j'augmentai tellement le mal par ma mutine colère que nous n'osions plus sortir qu'aux heures où l'on étoit en classe, de peur d'être hués et suivis par les écoliers" . . . (B tom. VIII, p. 17).

Im gleichen Entwicklungsabschnitt seines Lebens zeigt Shelley ähnliche Züge. Wie Rousseau hatte er kein Auge für die in jeder kleinen Spielgemeinschaft vorhandenen Regeln. Er verstand es auch nicht, einen Konflikt mit seinen Altersgenossen mit den gleichen Mitteln zu bekämpfen, die eben in dieser Gemeinschaft üblich sind. „Scared and cowed by the first greetings of the playground, he seems never to have gained heart to learn the games, of which he had been compelled to confess a shamefull ignorance, or to repay with boyish energy and in proper style the blows of boys as small as himself" . . . (68 Jeaffreson, vol. I, p. 53).

Shelley wurde eine Zeit lang von seinen Eltern in Field Place

erzogen und von einem Geistlichen aus der Umgebung in die Anfangsgründe des Wissens eingeführt, „a child who at six years old was sent daily to learn Latin at a clergyman's house" . . . (61 Hogg, vol. I, p. 6). Dann besuchte er die Privatschule von Sion House, die nicht mehr als 60 Schüler beherbergte, welche größtenteils vermögenderen Kreisen der Bevölkerung entstammten. Aus dieser Zeit überliefert uns Medwin, Shelleys Vetter, einen anschaulichen Bericht, der die charakteristischen und für unseren Zusammenhang wichtigen Züge hervortreten läßt: . . . „He passed among his schoolfellows as a strange and unsocial being, for when a holiday relieved us from our tasks, and the other boys were engaged in such sports as the narrow limits of our prison-court allowed, Shelley, who entered into none of them, would pace backwards and forwards" . . . (88 Medwin vol. I, p. 27). Gerade Kinder mit ihrer ungemein scharfen Beobachtungsgabe haben ein feines Gefühl für alles Absonderliche, und machen das, was aus dem üblichen Rahmen herausfällt, zur Zielscheibe ihres Spottes und ihrer kleinen Quälereien. Shelley hat einen merkwürdig tiefen Eindruck auf seine Klassengenossen gemacht, denn gerade seine Erscheinung hat sich jahrzehntelang in der Erinnerung seiner früheren Mitschüler erhalten.

‚He shunned or despised the usual games and exercises of youth. This made him with other boys a by-word and a jest. He was known as „Mad Shelley", and many a cruel torture was practised upon him for his moody and singular exclusiveness" (9 Blunden, p. 1). Das sollte sich in der folgenden Zeit noch bedeutend verschärfen, als Shelley nach E t o n geschickt wurde. Hier schien erst recht seine Leidenszeit begonnen zu haben: . . . „Refusing to fag at Eton, he was treated with revolting cruelty by masters and boys: this roused instead of taming his spirits, and he rejected the duty of obedience when it was enforced by menaces and punishment. To aversion to the society of his fellow-creatures, such as he found them collected together in societies, where one egged on the other acts of tyranny, was joined the deepest sympathy and compassion" . . . (A vol. I, p. 165). Er pflegte sich auch weiterhin von seinen Gefährten abzusondern. „He never joined in the usual sports of the boys" (Halliday) . . . „Indeed, if I remember rightly, Shelley made no friends at Eton. He probably sought, but in vain, for a spirit congenial to his own. With the mass he had nothing in common. They could not enter into his spirit, nor he into theirs. They deemed him mad, and he despised them as fools" . . . (9 Blunden, p. 2).

Zu dieser mangelnden Fähigkeit, sich seinen Altersgenossen unterzuordnen, gesellte sich andererseits das Bestreben, sich über sie zu erheben. Die beiden in früher Zeit verfaßten Romane

„Zastrozzi" und „St. Irvyne" sind Zeugnisse für diesen irregeleiteten Ehrgeiz (68 Jeaffreson vol. I, p. 110). Sie mögen als Kunstwerke wenig gelten, zur Aufhellung von Shelleys jugendlicher Psyche möchten wir sie nicht missen.

Während Shelley sich zunächst wenigstens noch stark durch die Tradition gebunden zeigte und sich äußerlich noch an den üblichen Erziehungsweg hielt, brach für Rousseau bereits viel früher ein Leben buntesten Wechsels an. Er wurde zu einem Graveur in die Lehre geschickt. Die strenge und rohe Behandlung durch seinen Lehrherren steigerten Rousseaus eigenes Freiheitsbedürfnis. Wir können diese Zeit neben die Leidensperiode Shelleys in Eton stellen. Alle kleinen Vergehen wurden unnachsichtlich geahndet. Als seelischer Ausgleich dienten Rousseau die Ausflüge, von denen er oft verspätet heimkehrte, bis er schließlich bei drohender Strafe seine Lehrstelle verließ und ein Leben des Vagabundierens begann. Die Vorfälle wurden in den „Confessions" sicher nicht richtig gesehen. Sie ereigneten sich in der freiheitsbedürftigsten Zeit seines Lebens, wo überhaupt jeder Widerstand, der die Handlungen eines jungen Menschen hemmt, als unerträglicher Zwang empfunden wird.

Die geordnete Lebensentwicklung hörte nun für Rousseau auf, ihr folgte ein ziel- und planloses Wanderleben. Rousseau schien den ersten Schritt verfehlt zu haben in die objektiv geformte Gesellschaft hineinzuwachsen. Damit erreichte er einen ersten entscheidenden Wendepunkt in seinem Leben.

Bei Shelley vollzog sich diese Phase der Entwicklung bedeutend langsamer, die von außen her hindernd eingreifenden Kräfte erreichten in Oxford ihren Höhepunkt. Von verschiedenen Seiten wird uns sehr anschaulich geschildert, wie Shelley mit seinem Freunde Hogg sich ständig bemühte, die Vorschriften des Universitätslebens zu umgehen und die eigene Freiheit recht auszukosten. Die Vorlesungen wurden nur ganz unregelmäßig besucht. Den größten Teil seiner freien Zeit verwendete Shelley dazu, sich seinen eigenen Liebhabereien zu widmen. „Astronomy, like electricity, seized upon his imagination, his jubilee was night. His spirit bounded on the shadow of darkness, and flew to the countless worlds beyond it . . . I have only to add, that about this time Shelley would often pass the hour of dinner in pursuing the unearthly wanderings of his muse" (9 Blunden, p. 5).

Die Tage in Oxford bedeuteten für Shelley gleichzeitig den Höhepunkt einer inneren seelischen Krise. Sie setzte in dem Augenblick ein, wo er sich in seiner Liebe zu Harriet Grove verschmäht sah. Aber das war mehr ein äußeres Zeichen für die Umwandlung, die sich in Shelleys Innern vollzog (96 Peacock, p. 20). Besonders während seines Ferienaufenthaltes zu Weihnachten 1810 trat das hervor: die Briefe aus dieser Zeit zeugen von den

seelischen Spannungen, unter denen er zu leiden hatte. Andererseits kann man sich bei unbefangener Beurteilung der Verhältnisse nicht des Gefühls erwehren, als suchte Shelley den offenen Konflikt, um dann seiner Stimmung unverhohlen Ausdruck geben zu können.

Schon vorher tat Shelley alles, um aufzufallen, um anders zu sein als seine Mitstudenten, diesen Zug hatte er aus seiner Schulzeit beibehalten. Vielleicht war es auch ein verborgenes Geltungsbedürfnis, das ihn zu dieser Haltung veranlaßte. Diese Entwicklung fand ihren plötzlichen und unvermittelten Abschluß nach der Abfassung der Schrift „Necessity of Atheism". Die ganze Aufmachung zielte auf eine Auseinandersetzung mit den Behörden ab. Shelley ließ seine Kampfschrift auf eigene Kosten drucken und in einem Buchhändlerladen weithin sichtbar ausstellen, sie mußte ohne weiteres jedem Professor in die Augen fallen. Zu allem Überflusse wurden noch einzelne Exemplare hochgestellten Persönlichkeiten direkt zugeschickt. Shelley glaubte sich bereits im Mittelpunkte eines großen Glaubensstreites, der seinen Namen berühmt machen würde.

Aus der Darstellung Hoggs tritt ein derartiges Bestreben Shelleys ganz deutlich hervor. Dieser verteidigte weniger den Inhalt der Schrift, sondern wehrte sich vielmehr gegen die vermeintlich tyrannische Behandlung, die ihm zuteil wurde.

Den ganzen Vorfall empfand man auch von Seiten der Universitätsbehörden mehr als die Entgleisung eines Reifenden, man nahm den Verfasser keineswegs für voll. Das geht einmal daraus hervor, daß uns von keiner anderen Seite als von Hogg etwas über diese Vorgänge berichtet worden ist, ferner daraus, wie die weiteren Verhandlungen sich abspielten. Mit einer förmlichen Entschuldigung wäre alles erledigt gewesen. Hierzu konnte sich aber Shelley nicht herbeilassen, selbst auf die wiederholten Bitten seines Vaters erwiderte der Sohn nur mit der gekränkten Miene des von der Welt böswillig Verlassenen. Hogg glaubte die Äußerungen Shelleys noch wörtlich wiedergeben zu können: . . . „it is neither just nor lawful to interrogate me for such a purpose. Such proceedings would become a court of inquisitors, but not free men in a free country" . . . (61 Hogg, vol. I, p. 278).

Es läßt sich bei Shelleys Konflikt noch eine psychologisch sehr interessante Beobachtung machen. Von verschiedener Seite wurde darauf hingewiesen, daß Shelley selbst niemals eine objektive Darstellung der Ereignisse geben konnte. „Compare Hogg's simple story of Shelley's expulsion from Oxford by summary action of the Master and Fellows of his college with the lurid account which Shelley gave to Peacock of a ‚public assembly in which he pleaded his cause in a long oration'" (96 Peacock, p. XXI). Es war Shelley

unmöglich, einen Vorfall wirklich objektiv darzustellen. Und Hogg machte darauf aufmerksam, daß zehn zu verschiedenen Zeiten abgefaßte Berichte Shelleys über das gleiche Ereignis völlig voneinander abweichen würden. Man braucht das nicht als bewußte Entstellung der Tatsachen anzusehen, es ist einfach ein Fehler in Shelleys seelischer Organisation. Den gleichen Zug finden wir bei Rousseau: „Ce qui lui manque, en une certaine mesure, c'est l'observation et la réflexion. Son intellingence, qui est très vive, est intuitive. Elle ne se soumet pas à l'observation" . . . (39 Faguet, p. 176).

Die beiden Ereignisse wurden ausführlicher behandelt, weil sie einmal Shelleys und Rousseaus Persönlichkeit schon hinreichend ausgeprägt erscheinen lassen, dann weil sie für beider Leben richtunggebend waren. Nun standen beide vor einem neuen Lebensabschnitt. Rousseau entwickelte sich zum weltfremden Träumer, der sich nicht um die weitere Gestaltung seines Lebens bekümmerte. Ein ähnlicher Vorfall verwandelte den friedlichen Studenten Shelley, der mit Vorliebe mit seinem Freunde zusammen in der Umgebung von Oxford umherwanderte und gelehrte Diskussionen führte, in den Propheten, als der er uns später erscheint, dessen Aufgabe es war, die Tyrannei der Welt zu brechen. Es gelang keinem von beiden, sich in den Ablauf des gesellschaftlichen Lebens einzuordnen.

Man könnte auch hier psychologische Zusammenhänge vermuten: wem es zu einer bestimmten Zeit seiner Jugendentwicklung nicht gelingt, sich den Forderungen der Gemeinschaft anzupassen, dem müssen auch alle späteren Versuche mißglücken.

b) Planvolle Lebensgestaltung.

Gerade in diesen Jahren kristallisiert sich bei normaler Veranlagung der Plan einer eigenen Lebensgestaltung heraus, nach dem sich nun die Entwicklung zu richten hat. Aber der Sinn hierfür scheint Rousseau wie Shelley vollständig zu fehlen, sie empfanden kein Bedürfnis, ihr Leben zu formen.

Das zeigt sich schon bei der Tageseinteilung. Wir können uns Herders oder Goethes Leben nicht vorstellen ohne einen genauen Stundenplan. Schon diesen Formen konnten sich weder Rousseau noch Shelley unterwerfen. „L'oisivité que j'aime n'est pas celle d'un fainéant qui reste là les bras croisés dans une inaction totale, et ne pense pas plus qu'il n'agit. C'est à la fois celle d'un enfant qui est sans cesse en mouvement pour ne rien faire, et celle d'un radouteur qui bat la campagne, tandis que ses bras sont en repos. J'aime à m'ocupper à faire des riens, à commencer cent choses et n'en achever aucune, à aller et venir comme la tête me chante, à changer à chaque instant de projet, à suivre

une mouche dans toutes ses allures, à vouloir déraciner un rocher pour voir ce qui est dessous, à entreprendre avec ardeur un travail de dix ans, et à l'abandonner sans regret au bout de dix minutes, à muser enfin toute la journée sans ordre et sans suite, et à ne suivre en toute chose que le caprice du moment" . . . (B tom. IX, p. 70).

Hogg schreibt über Shelleys Lebensführung in Oxford: . . . „I never beheld eyes that devoured the pages more voraciously than his: I am convinced that two thirds of the period of day and night were often employed in reading. It is no exaggeration to affirm, that out of the twenty-four hours, he frequently read sixteen" . . . (61 Hogg, vol. I, p. 126). Mit Hogg unterhielt sich Shelley bis spät in die Nacht hinein, schlief dann bis zum Mittag, wanderte anschließend, wie es ihm die Stimmung eingab.

Die gleiche Haltlosigkeit spiegelte sich auch in der Stellung beider zum Beruf. Nicht aus innerem Triebe entscheiden sich beide für eine bestimmte Lebensaufgabe; bei Rousseaus Berufswahl ist Mme de Warens die treibende Kraft, und bei Shelley versuchen die Eltern, den Sohn doch in eine geregelte Lebensbahn hineinzubringen. Aber trotzdem bleibt alles Bemühen mehr ein Probieren mit einzelnen Berufen, zu keinem fühlen sich Rousseau und Shelley wirklich hingezogen.

Die Einordnungsbemühungen bei Rousseau werden durch folgende Punkte gekennzeichnet: Lakai und Sekretär in Turin, will sich auf einem Priesterseminar zum Landprediger ausbilden, unternimmt eine Irrfahrt durch die Schweiz als Musiker, folgt dann einem armenischen Abenteurer, der ihn zum Offizier machen will, darauf ist er als Beamter in einem Vermessungsbüro tätig, verdient sein Brot wieder als Musiker, als Hauslehrer in Lyon, wird darauf Sekretär beim französischen Gesandten in Venedig, von dort wendet er sich wieder nach Paris, wo er Kassierer bei der Steuereinnahme werden sollte, was er aber ablehnt. „Dans l'indépendance où je voulois vivre, il falloit cependant subsister. J'en imaginai un moyen très-simple, ce fut de copier de la musique à tant la page. Si quelque occupation plus solide eût rempli le même but, je l'aurois prise; mais ce talent étant de mon goût, et le seul qui, sans assujettissement personnel, pût me donner du pain au jour le jour, je m'y tins" (B tom. VIII, pp. 257). Die charakteristischsten Worte sind: „sans assujettissement personnel", sie decken sich vollständig mit Hoggs Urteil über Shelley . . . ‚Above all things, Liberty!' The political creed of Shelley may be comprised in a few words; it was, in truth, that of most men, and, in a peculiar manner, of young men, during the freshness and early spring of revolutions" (61 Hogg, vol. I, p. 203). Diese Worte

Hoggs lassen sich auf die ganze Haltung Shelleys erweitern (143 Suddard, p. 113).

Rousseau konnte sich natürlich nicht allein durch Notenabschreiben erhalten, er lebte von der unauffälligen Unterstützung seiner Freunde. Er hielt auch nur in Venedig länger aus, bis ihn wieder der irrationale Trieb in die Ferne trieb, „the spirit of restlessness". Es packte ihn oft ganz unvermittelt die Sehnsucht, sofort verließ er wieder den festen Boden, auf dem er sein Lebensgebäude errichten wollte.

In Paris führte er ein unstetes Literatendasein. Einige Zeit hielt er es dort aus, zog sich dann plötzlich in die Eremitage zurück, seine Freunde konnten diesen Entschluß garnicht verstehen und sagten die baldige Rückkehr voraus. Hierin täuschten sie sich. Rousseau schien immer wieder auf der Suche nach dem festen Punkte, den er nicht finden konnte. Allmählich steigerte sich diese Ruhelosigkeit ins Krankhafte: Rousseau glaubte sich von den Menschen verfolgt, die ihm vermeintlich nur Böses zufügen wollten. Nach seiner Meinung hatten sich die Freunde gegen ihn verschworen, doch machten sie nur gemeinsam den Versuch, die verhängnisvolle Verbindung mit Therese Levasseur zu beseitigen. So endete Rousseaus Dasein schließlich im Verfolgungswahn.

Damit führt von Rousseaus kindlicher Veranlagung, sich nicht einem bestimmten Kreise seiner Spielkameraden einordnen zu können, bis zu seinem Ende eine verhängnisvolle, aber doch folgerichtige Entwicklungslinie.

Die gleichen Züge glauben wir bei Shelley wiederzuerkennen, dessen Leben beinahe in gleichen Bahnen verlief.

Unstet lebte er bald in London, Edinburg, York, Keswick, Dublin, Wales, dann wieder in London, darauf lernte er bei einer befreundeten Familie Italienisch, floh mit Mary Godwin nach der Schweiz, wo er sechs Wochen mit ihr zusammenlebte, zog sich in die Einsamkeit von Marlow zurück, anscheinend immer von der gleichen Unruhe getrieben wie Rousseau. Schließlich wurde seine Stellung in England unhaltbar. Es waren verschiedene Gründe, die Shelley zu seiner Übersiedlung nach Italien veranlaßten. Welcher nun wirklich den Ausschlag gegeben hat, kann nur schwer entschieden werden. Einmal litt Shelley sehr unter der Vorstellung, sein Vater möchte ihn entmündigen. „However this may have been, the idea that his father was continually on the watch for a pretext to lock him up, haunted him through life, and a mysterious intimation of his father's intention to effect such a purpose was frequently received by him, and communicated to his friends as a demonstration of the necessity under which he was placed by changing his residence and going abroad" . . . (96 Peacock, p. 14).

Als zweiter Grund für seine Übersiedlung nach Italien kommt seine unhaltbare gesellschaftliche Stellung in Frage: „But thus much I do not seek to conceal from myself, that I am an outcast from human society" . . . (A vol. IX, p. 208). Der dritte Grund war in seiner schlechten Gesundheit zu suchen. Aus Shelleys späterem Verhalten scheint jedoch ersichtlich zu werden, daß seine mangelnde Einordnungsfähigkeit den Ausschlag gegeben hatte; denn als sich seine Gesundheit in Italien besserte, konnte er sich auch nicht zur Rückkehr nach England entschließen. Die englische Gesellschaft schien Shelley völlig aus ihrem Kreise ausgestoßen zu haben. So finden wir auch bei ihm einen Zug wieder, den Ricarda Huch in dem äußeren Lebenslauf eines Romantikers oft erkennt: die Heimatlosigkeit (63 Huch Bd. II, S. 126). Rousseau, ein geborener Genfer, verlebte die meisten Jahre nicht in seiner Vaterstadt, Keats und Byron starben fern von ihrer eigentlichen Heimat. So verließ denn Shelley England, ohne daß sein Leben in dieser Entwicklungsstufe zu einem eindeutigen Resultat gekommen wäre. Es glückte ihm nicht, in der Gesellschaft festen Fuß zu fassen.

Auch in Italien hielt es ihn nicht an einem Orte: wir finden ihn in Mailand, Pisa, Livorno, Bagni di Lucca, Florenz, Padua, Venedig, Este, Rom usw. Die eigene Ruhelosigkeit schien ihm zum Fluche geworden zu sein. Immer mieden ihn seine Landsleute, nirgends wollte man sich dem Odium aussetzen, mit diesem gottlosen Menschen irgendwie in Berührung gekommen zu sein. Und trotzdem war er von einer tiefen Sehnsucht nach Menschen und von Heimweh erfüllt: „I most devoutly wish that I were living near London . . . Social enjoyment, in some form or other, is the alpha and the omega of existence. All that I see in Italy — and from my existence. All that I see the magnificent peaks of the Apennine half enclosing the plain — is nothing — it dwindles to smoke in the mind, when think of some familiar forms of scenery" (A vol. X, p. 72/3).

Der Verkehr mit Williams konnte keinen Ersatz bieten. „I detest all society — allmost all, at least — and Lord Byron is the nucleus of all that is hateful and tiresome in it" . . . (A vol. X, p. 402). „Our melancholy journey finishes at this town . . . O that I could return to England! How heavy a weight when misfortune is added to exile" (A vol. X, p. 57). So blieb Shelley in tiefe Einsamkeit verbannt, die durch die Ächtung der Gesellschaft veranlaßt war. Mary schrieb an Mrs. Gisborne: . . . "If all of you, or any of you would come and cheer me, it would be exceedingly kind . . . We know no one; we speak to one or two people at this Casino, and that is all" . . . (51 Gribble, pp. 310—1).

Die Zurückhaltung gegenüber der Gemeinschaft trug bei Shelley in gleicher Weise krankhafte Züge wie bei Rousseau, sie wurde

ebenfalls zum Verfolgungswahn. So ist die Frage noch nicht geklärt, warum gerade bei Shelley die Einbildungen und Sinnestäuschungen eine so große Rolle spielten, auf die besonders Peacock hingewiesen hat (96 Peacock, pp. 56—7). Hierher gehört auch das Rätsel der geheimnisvollen Dame, die ihm nach Italien gefolgt sein soll.

Die Unfähigkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu meistern, wirkte sich bei Rousseau und Shelley in einem bewußt den Konventionen widersprechenden Verhalten aus. Sehr anschaulich geht das aus der Schilderung hervor, die Rousseau in den „Confessions" von seinem Auftreten an dem Hofe Ludwigs XV. gegeben hat: „Jeté malgré moi dans le monde sans en avoir le ton, sans être en état de le prendre et de m'y pouvoir assujettir, je m'avisai d'en prendre un à moi qui m'en dispensât. Ma sotte et mausade timidité que je ne pouvois vaincre ayant pour principe la crainte de manquer aux bienséances, je pris, pour m'enhardir, le parti de les fouler aux pieds" (B tom. VIII, p. 261).

Während eines Landaufenthaltes in der Nähe von Paris hatte Rousseau die Oper „Le Devin du Village" verfaßt, die dann im Beisein des Königs in Fontainebleau aufgeführt wurde. Da sich Ludwig XV. sehr dafür interessierte, bot sich Rousseau eine günstige Gelegenheit, eine eigene bezahlte Stellung durch Fürsprache von allerhöchster Stelle zu gewinnen. Rousseau verstand die Verhältnisse nicht genügend auszunutzen, sondern verletzte absichtlich die Hofetikette. Während der Hof zu Ehren der Aufführung seinen ganzen Glanz entfaltete, erschien Rousseau in seiner Alltagskleidung: ... „J'étois ce jour-là dans le même équipage négligé qui m'étoit ordinaire; grande barbe et perruque assez mal peignée. Prenant ce défaut de décence pour un acte de courage, j'entrai de cette façon dans la même salle où devoient arriver, peu de temps après, le roi, la reine, la famille royale et toute la cour" . . . (B tom. VIII, p. 268). Nach erfolgtem Verlauf der Aufführung sollte der Autor dem Könige vorgestellt werden. Wie groß seine innere Unschlüssigkeit war, zeigt die genaue Darstellung in den „Confessions". „Je perdois, il est vrai, la pension qui m'étoit offerte en quelque sorte; mais je m'exemtois aussi du joug qu'elle m'eût imposé. Adieu la vérité, la liberté, le courage. Comment oser désormais parler d'indépendance et de désintéressement? . . . Je dis ma résolution à Grimm, qui n'y opposa rien. Aux autres j' alléguai ma santé, et je partis le matin même" . . . (B tom. VIII, p. 270).

Rousseau rühmte seine eigene Entschlossenheit, die aber weniger für seinen Mut sprach als für seine Menschenfeindlichkeit. Immer geringfügiger waren die Anlässe, die ihn von seinen Freunden trennten. Er gab sein sorgloses Leben in der Eremitage auf, wo ihm seine Gönnerin so weit nur irgend möglich auch finanziell

entgegengekommen war. Die krankhafte Unruhe steigerte sich immer mehr, Rousseaus Aufenthalt bei Hume endete ein Zerwürfnis mit dem freigebigen englischen Philosophen.

3) Zusammenfassung.

Schon von frühester Kindheit an ordnen sich Rousseau und Shelley nicht den gesellschaftlich-politischen Formen ein. Sie empfinden jedes Machterleben eines anderen Menschen ihnen gegenüber als unerträglichen Zwang und lehnen es als Tyrannei ab.

Ihr ganzes Leben erscheint nicht planvoll gestaltet. Sie wollen kein bestimmtes Ziel erreichen, so fügt sich auch ihre Tageseinteilung keiner bestimmten Form. Sie erstreben einen Zustand, in dem alle gesellschaftliche Gebundenheit aufgehoben ist, sie suchen die Einsamkeit, die sich auch aus der gesellschaftlichen Isolierung ergibt, in der sie, eben weil sie die Gesetze der Gemeinschaft nicht anerkennen, leben müssen.

III. Sozialer Wert:

1. Allgemeines und soziales Apriori.

Die Machtakte machen nur einen Teil der Geistesakte aus, auf denen das Sein in der Gesellschaft beruht. „Menschen sind nämlich miteinander verbunden durch Machtakte und durch Sympathieakte, durch Subordination und Koordination“ [1]). Jeder gesellschaftliche Akt enthält zugleich beide Seiten. Innerhalb der Sympathieakte besteht ein gradueller Unterschied, sie reichen von den Formen des bloßen Mitleids über die der Freundschaft bis zu ihrer höchsten Entfaltung in denen der Liebe.

Wir glauben auch hier schon von vornherein feststellen zu können, daß Rousseau und Shelley zu einer letzten und vollendeten Liebe nicht fähig sein können, weil in ihr „die Schranken der Individuation versinken“, beide aber in der Liebe nur die „Potenzierung ihrer eigenen Persönlichkeitssphäre“ suchen. Ihre Liebe blieb immer einpolig; denn ihre Individualität prägte sich so stark aus, daß sie ihre eigene Person nie ganz in den Dienst der anderen stellen konnten (92 Obenauer, S. 25).

---

[1]) 132 Spranger, S. 65. Der Begriff „sozialer Wert“ hat hier erweiterte Bedeutung und deckt sich nicht völlig mit dem des gewöhnlichen Gebrauches.

2. Objektiviertes soziales Erleben.

a) Das Mitleid.

Besonders stark erregt wurden bei Rousseau und Shelley die Sympathieakte beim Leiden ihrer Mitmenschen und der Kreatur, die hilflos der Macht anderer ausgesetzt ist. Rousseau wie Shelley konnten kein anderes Wesen leiden sehen. Beide erfüllte ein in manchen Lebenslagen geradezu krankhaftes Gerechtigkeitsgefühl. Hierfür ist eine Stelle aus den „Confessions" charakteristisch: . . . „Ce premier sentiment de la violence et de l'injustice est resté si profondément gravé dans mon âme, que toutes les idées s'y rapportant me rendent ma première émotion; et ce sentiment, relatif à moi dans son origine, a pris une telle consistance en lui-même, et s'est tellement détaché de tout intérêt personnel, que mon coeur s'enflamme au spectacle ou au récit de toute action injuste . . . comme si l'effet en retomboit sur moi . . . Je me suis souvent mis en rage à poursuivre à la course ou à coups de pierre un coq, une vache, un chien, un animal que j'en voyois tourmenter un autre, uniquement parce qu'il se sentoit le plus fort" ... (B tom VIII, p. 12).

Shelley zeigte das gleiche Hingezogensein zum Leiden, das er nach Möglichkeit ausschalten wollte: . . . „Er war überaus sanft, und seine Weichherzigkeit erstreckte sich auf Tiere, für die er überhaupt große Vorliebe hatte, er geriet außer sich, wenn er Pferde schlagen oder Esel aufbürden sah, und ein Vierfüßler mußte sich schon etwas Fürchterliches haben zuschulden kommen lassen, um seinen Zorn zu erregen" . . . (106 Richter). Hogg berichtete dann weiter: . . . „he relates how one afternoon in Baglay Wood they came upon a boy driving a very young and weak ass, overladen with a weight of fagots; the tyrant was belabouring his victim's lean ribs violently with a cudgel" . . . (p. 120). Vielleicht entwickelte sich bei Shelley aus dieser Wurzel die Neigung zum Vegetariertum, weil er es nicht mehr über sich bringen konnte, das Fleisch gequälter Tiere zu essen.

Diese Form des Mitleids, das Mitfühlen mit einem anderen, unter überlegener Machtfülle leidenden Wesens, hat seinen Widerpart in einem unechten Mitleid, das auf der Freude des Selbstnicht-leiden-müssens beruht. Von diesem letzteren trennt Rousseau scharf: . . . „La pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui . . ." (B tom. II, p. 192).

Das echte Mitleid hat Rousseau seinem ganzen Erziehungssystem im „Emile" mit eingefügt, denn nur der Mensch der Demut kann ein echter Menschenfreund werden: . . . „En un mot, apprenez à votre élève à aimer tous les hommes, et même ceux qui les dépri-

sent: faites en sorte qu'il ne se place dans aucune classe, mais qu'il se retrouve dans toutes: parlez devant lui du genre humain avec attendrissement, avec pitié même, mais jamais avec mépris. Homme, ne déshonore point l'homme" . . . (B tom. II, p. 196).

Diese Einstellung kann etwas Krankhaftes annehmen, wenn sie einseitig übersteigert wird. Sie gehört aber als ein bezeichnender Zug zum Wesen Rousseaus wie Shelleys. War es vielleicht auch das Mitleiden mit anderen Menschen, das Shelley veranlaßte, sich der Unterdrückten in Irland anzunehmen oder die Kranken in Marlow zu pflegen? Er hatte immer einen Blick für das Leiden, das die Tyrannei irgendeiner Staatsform notwendigerweise mit sich bringen mußte. Deshalb traf ihn auch der Urteilsspruch so tief, der ihm die Fähigkeit aberkannte, seine Kinder zu erziehen. Und er konnte den Gedanken nicht ertragen, sie in einer lieblosen Umgebung aufwachsen zu sehen. — Hinter seinem Mitleid verbarg sich so eine echte und tiefe Menschenliebe.

b) Freundesliebe.

Rousseaus und Shelleys soziales Verhalten werden wir demnach doch nicht so ohne weiteres als egoistisch bezeichnen können. Das würde auch den bisherigen Resultaten der Romantikforschung widersprechen, zu denen man bei der Überprüfung der Verhältnisse bei Schlegel, Novalis, Tieck usw. gekommen ist (117 Schier, S. 175). Allerdings neigten Rousseau und Shelley „innerhalb der gesellschaftlichen Bindungen zu Sonderart und Selbstbetonung" (132 Spranger, S. 176). Wir müssen uns immer wieder die ungeheuer fein organisierte Seele beider vorstellen, um ihr soziales Verhalten verstehen zu können. In Wirklichkeit spricht aus dem Dasein Rousseaus und Shelleys eine tiefe und unstillbare Menschensehnsucht, die beide oftmals geradezu willenlos machen konnte. „Très faible et habitué à ne pas se diriger lui-même, il se conduit selon les moeurs de ceux qui l'environnent et il tombe dans des défautes qui sont des crimes" (39 Faguet, p. 414). Es ist bereits schon erwähnt worden, wie Shelley immer über das Fehlen eines gleichgestimmten Kreises klagte. Aber wie gleichsam die äußere Wortform nicht zu umgehen ist, um den Gedanken Ausdruck zu verleihen, so bedürfen auch die sozialen Akte einer Darstellungsform, sonst können sie eben nicht übertragen und ausgeführt werden.

Rousseaus und Shelleys Grundeinstellung offenbarte sich auch hier. Wohl negierten beide die Formen des sozialen Wertes, es blieb aber ihr Ziel, sie durch verfeinerte zu ersetzen, die ihrer zarten seelischen Organisation angepaßt waren. Wie sich in allen erwähnten Wertgebieten die Tendenz geltend machte, das formale

Prinzip abzuschwächen, so mußte sich naturgemäß das Gleiche hier zeigen. Sie mündete bei Rousseau wie Shelley in eine Sehnsucht nach Einsamkeit. „My greatest content would be utterly to desert all human society. I would retire with you and our child to a solitary island in the sea, would build a boat, and shut upon my retreat the floodgates of the world. I would read no reviews, and talk with no authors . . . to form for ourselves a society of our own class, as much as possible in intellect, or in feelings" . . . (A vol. X, p. 315).

Aber trotzdem bleibt uns das Dasein Rousseaus und Shelleys nicht vorstellbar ohne die Tatsache, daß sie ihr Inneres an das einer anderen Person zu binden strebten. Naturgemäß mußte dieser Zug während der Zeit ihrer Pubertät besonders hervortreten. Die Freundschaften, die auf dieser Entwicklungsstufe geschlossen werden, pflegen die tiefsten zu sein. Das klingt aus den Abschiedsworten Shelleys an Hogg: . . . „There is no person from . . . whom I expected to receive so great a portion of the happiness of my life (i. e. as yours); and there is none of whose society I have been so frequently deprived" . . . (A vol. X, p. 160). Solche Freundschaften wirken noch lange in dem einzelnen Menschen nach, auch wenn ihre äußeren Bande schon längst zerrissen sind. Das beobachten wir auch in Rousseaus Verhältnis zu Mme de Warens.

Es ist ferner charakteristisch, daß Rousseau und Shelley immer nur mit einer Persönlichkeit in tiefere innere Berührung kommen konnten. An die Stelle von Hogg trat Elizabeth Hitchener, die sich mit ihrem hervorragenden seelischen Einfühlungsvermögen ganz auf Shelley einstellen konnte. Aus der „Schwester meiner Seele" (A vol. VIII, p. 158) wurde der „Braune Dämon" (A vol. IX, p. 27/8), „an artful, superficial, ugly, hermaphroditical beast of woman . . . What would Hell be, were such a woman in Heaven?" Sie wurde durch Godwin ersetzt, auf den Leigh Hunt und die italienischen Freundschaften Shelleys folgten.

Auch Rousseau hatte sich ganz der Mme de Warens angeschlossen, sorgte aufopfernd für sie und teilte seine Kasse mit ihr. Ein Leben ohne ihre mütterliche Fürsorge konnte er sich nicht mehr vorstellen. Die Liebesvereinigung, die dann später stattfand, zerstörte ihr Freundschaftsverhältnis. Diese Enttäuschung mußte auf Rousseau tief gewirkt haben, er konnte später niemals wieder einem Menschen so nahe kommen. Als er sie dann nach vielen Jahren wieder einmal besuchte, verglich er erschüttert das Idealbild in seinem Innern mit ihrem heruntergekommenen seelischen und körperlichen Zustande. Es scheint das Verhängnis solcher Freundschaften zu sein, daß sie schließlich an der realen Person zerbrechen müssen. Das Verhältnis zwischen Shelley und Miss

Hitchener und das zwischen Rousseau und Mme de Warens gleicht sich. Als die Beziehungen als echte Liebe gedeutet wurden, führte das zu tiefen seelischen Verwicklungen.

Aber anscheinend braucht der Mensch, der unter ständigen seelischen Spannungen zu leben hat, das Fertige einer reifen Frauenseele, um sich daran aufzurichten. Wahrscheinlich verbirgt sich hier ein geheimes Bildungsgesetz, das Goethe zur Frau von Stein, Hölderlin zu Susanne von Gontard, Rousseau zu Mme de Warens trieb. Wir wissen, daß das alles nur ideale Freundschaften bleiben durften; wo die innere Grenze überschritten wurde, wie bei Rousseau und Mme de Warens, können wir das Gefühl verstehen, wenn Rousseau es als Schändung empfindet. Es tritt dann aber auch ein Bruch in der Seele ein, der vielleicht niemals wieder zuheilt.

Einen ähnlichen Verlauf nahm auch die Freundschaft, die Shelley in Oxford mit Hogg schloß. Dieses Verhältnis mündete ebenfalls in eine schwere Krise aus. Shelley legte gleichsam sein ganzes seelisches Dasein und Wesen Hogg dar, teilte Freud und Leid mit ihm. Folgte doch Hogg seinem Freunde freiwillig, als dieser die Universität verließ. Ja Shelley ging in seiner Freundschaft bis an die äußerste Grenze, die zwischen Menschen gleichen Alters und Geschlechts immer bestehen muß. In gemeinsamer Tätigkeit versuchten beide zusammen zu dichten, so entstand das Jugendwerk „Original Poetry by Victor and Cazyre". Auch diese Freundschaft scheiterte an dem Unterschied von realer Person und hineingeschautem Ideal.

Kurz nach seiner Verheiratung ließ Shelley Harriet in der Obhut seines bewährten Freundes, während er nach London reiste. Hogg brach das in ihm gesetzte Vertrauen, Shelley mußte eiligst zurückgerufen werden und verließ ohne Abschied seinen Freund. Später allerdings versuchte er das alte Verhältnis wiederherzustellen. Damit verstieß Hogg gegen das wertvollste Gut, das die Freundschaft zu geben hat: die Aufrichtigkeit des Wesens.

Einen ähnlichen Verlauf zeigten die Beziehungen zu Byron. Man war zunächst nicht darüber im klaren, ob zwischen Shelley und Byron eine tatsächliche Freundschaft überhaupt existiert hat. Wir haben hierüber die widerspruchsvollsten Berichte. Jedenfalls hatte Shelley eine rätselhafte Zuneigung zu Byron, die selbst die Frage um Jane Clairmont nicht trüben konnte. Von Byron wissen wir, daß er es nicht gern sah, wenn man seine Vertraulichkeit ohne weiteres erwiderte, „er fühlte sich mit keinem der Anwesenden, auch mit Shelley nicht, durch Freundschaft verbunden" . . . (30 Eimer, S. 98). Die Prädikate einer echten Freundschaft können wir aber auch nicht Shelley zubilligen, denn er verfolgte immer einen bestimmten Zweck. Er brauchte Byrons Hilfe einmal, um Leigh

Hunt zu unterstützen, der eine Zeitschrift herausgeben sollte, in der Shelley und Byron ihre dichterischen Schöpfungen erstmalig der Öffentlichkeit zugänglich machen wollten. Zweitens mußte Shelley auch die Beziehungen zu Byron aufrecht erhalten, weil er glaubte, noch eine Versöhnung mit seiner Schwägerin herbeiführen zu können. Eimer kommt zu dem vielleicht etwas einseitigen Resultat: . . . „Auch wenn man nach einer dauernden freundschaftlichen Gesinnung bei Byron und Shelley suchen will, einer Gesinnung, die sich im Übersehen von lästigen Schwächen des anderen am deutlichsten zeigt, so ist diese Gesinnung bei Byron wohl zu bemerken, während sie bei Shelley fehlt. Byron erscheint hier sehr wohlwollend, Shelley animos und lästig. Von wahrer Freundschaft aber ist auch bei Byron nicht zu reden, und Shelley und die Seinen waren schließlich . . . weit von herzlicher intimer Freundschaft entfernt" (30 Eimer, S. 148). Die Verhältnisse bei Byron können hier nicht abschließend beurteilt werden, weil nicht festgestellt werden kann, in welcher Weise bei ihm Freundschaftsverhältnisse auftreten und zu verlaufen pflegen. Jedenfalls können wir nicht von einer wirklichen Freundschaft zwischen beiden sprechen.

c) Verhältnis zu den Frauen.

Ganz besonders stark kommen die Sympathieakte in dem Verhältnis beider Geschlechter zueinander zum Ausdruck. Hier ist eine ganz neue Konfliktsituation geschaffen. Wir nehmen wiederum den Ausgangspunkt von Rousseaus und Shelleys Streben nach immer reinerer Erfassung der eigenen Individualität. Es wurde dargestellt, daß der Mensch sich mit der übrigen Welt innerlich verbunden fühlen kann, wenn er auf den unverfälschten Gehalt seines eigenen Wesens zurückgeht; denn seine Seele ist nur ein Teil der unendlichen Seele, von der die flüchtigen Erscheinungen der Welt erfüllt sind. Hier offenbart sich bei Rousseau und Shelley der ästhetische Charakter ihrer Weltanschauung, die damit in einen Gegensatz zur vom theoretischen Wert bestimmten Weltanschauung tritt, bei der das Moment dieser inneren Berührung fehlt und infolgedessen die Gegenstände mehr oder minder isoliert im Raume nebeneinander existieren.

Durch die Rückbeziehung auf den inneren Gehalt der einzelnen Person wird das Verhältnis der Geschlechter in bestimmter Weise beeinflußt. Wir haben die Ideen Shelleys, die mit diesen Fragen in einem engeren Zusammenhang stehen, in all seinen größeren Werken zu suchen, sie kehren leitmotivartig immer wieder. Bei Rousseau finden wir sie vor allem in der „Nouvelle Héloïse" und in der Darstellung der Erziehung Sophies im „Emile".

Hinter Shelleys so oft wechselnden Frauenfreundschaften verbarg sich zweifellos ein tieferer Gedanke. Er wollte während seines ganzen Lebens einmal mit einer Frau zusammenkommen, die das rousseausche Ideal des „reinen Ich" verkörperte. Wir können sagen, Shelley suchte nach einer Gestalt, in der sich das Prinzip des Ewig-Weiblichen in ursprünglich unberührter Form auswirkte und auslebte, ein Wesen, das in seinem Handeln ganz von diesem einen Zentrum aus bestimmt wurde (A vol. I, p. 280; vol. II, p. 237, p. 240). Es mußte in allem Handeln der Frau, in ihrem ganzen Leben, kaum merklich, vielleicht nur dem Gefühl zugänglich, dieser echt weibliche Grundton mitschwingen. Shelley war von der Sehnsucht nach einem weiblichen Idealbilde erfüllt, er glaubte es in jeder Frau gefunden zu haben, die in seinen Lebenskreis trat, wenn er sich enttäuscht sah, wandte er sich wieder anderen Gestalten zu, weil sich in ihnen dieses weibliche Prinzip noch vollkommener auszuprägen schien. Aber Shelley strebte eben einem Ideal nach, dessen Wesen es nun einmal ist, sich niemals in der Welt in reiner Form darzustellen.

Noch in anderer Hinsicht gewann Rousseaus und Shelleys Frauenideal eine besondere Prägung: gemäß der Forderung, über alle Grenzen hinauszugehen, erlangt die Frau eine andere Stellung in der Gemeinschaft, womit sich auch die Zahl der Konfliktsmöglichkeiten mehrt (A vol. I, p. 280). Denn wenn die Frau nur den Geboten ihrer eigenen Natur, dem eigenen Ich und den Gesetzen ihres eigenen Seelenprinzips gehorcht, muß sie naturgemäß mit den Forderungen der Gesellschaft in Widerspruch geraten.

Aber wenn sich die Frau in ihrer Arglosigkeit ganz allein ihrer Natur überläßt, muß sie gegen die Gebote der Gesellschaft verstoßen, gegen deren Moral sie sich vielleicht unschuldig versündigt hat, weil sie einem tieferen und berechtigteren Lebensgesetz folgte. Das tiefe Unrecht besteht nun darin, daß ein im Grundes seines Herzens reines Geschöpf den geistig-gesellschaftlichen Mächten unterliegt, die jeden gegen ihre Normen verstoßenden Menschen unnachsichtlich ächten. „Women, for no other crime than having followed the dictates of a natural appetite, are driven with fury from the comforts and sympathies of society" . . . (A vol. I, p. 142). Hierüber können selbst die Bande einer tiefen Freundschaft zerstört werden, wie das Verhältnis zwischen Rosalind und Helen in der Darstellung Shelleys zeigt. Die Tyrannei kann schließlich so weit gehen, daß die Frau, die vor dem Forum ihres Herzens rein ist, durch die Gesellschaft zum Unrecht gezwungen wird, weil sie sich zu spät den herrschenden Gesetzen der Moral anpassen will. Sie wird gezwungen, „unschuldig-schul-

dig" zu werden und in ihrer Angst und Hilflosigkeit gegen das Gebot ihres Innern zu verstoßen (117 Schier, S. 176).

Das Handeln einer Frau, die ganz dem Prinzip ihres Weibtums hingegeben ist, kann und darf sich vielleicht auch nicht den Begriffen einer rohen und äußerlichen Moral von Menschen fügen, die ihren „Fall" in den Schmutz ihrer lüsternen Phantasie hinabzerren wird.

Shelley zeichnete in Helen, Cythna und Asia Frauengestalten, die mit ihrem ganzen Schmelz einem rousseauschen Ideal der Reinheit und Gesundheit der Seele nahekommen. Wir können hier eine innere Parallele zwischen den Gedankengängen von Shelley und Rousseau nicht leugnen.

Im „Émile" stellte Rousseau in der Gattin des Zöglings die Gestalt eines Mädchens dar, die wir wohl mit dem Frauenideal Shelleys vergleichen können. Genau wie bei der Erziehung Emiles soll die Bildung Sophies das Wesen ihrer Weiblichkeit zur vollen Blüte gebracht haben: „Elève de la nature, ainsi qu'Émile, elle est faite pour lui qu'aucune autre; elle sera la femme de l'homme" . . . (B tom. II, p. 381). Auch Sophie ist in jedem Augenblick sie selbst. Aber sie ragt doch in manchem über die Frauengestalten Shelleys hinaus, denn sie kennt die Welt und die Grenzen, die der einzelnen Persönlichkeit gesetzt sind: . . . „Sophie est instruite des devoirs et des droits de son sexe et du nôtre. Elle connoît les défauts des hommes et les vices des femmes." . . . (E tom II, p. 369). Als Höchstes preist Rousseau die Reinheit ihres Herzens: . . . „Sophie aime la vertu . . . elle l'aime, parce que la vertu fait la gloire de la femme . . . elle l'aime comme la seule route du vrai bonheur" . . . (B tom. II, pp. 368—9). Und Rousseau ergänzt selbst, daß Sophie damit nicht die Züge einer echten Französin trüge: . . . „Sophie n'a pas le bonheur d'être une aimable Françoise, froide par tempérament et coquette par vanité, voulant plutôt briller que plaire, cherchant l'amusement et non le plaisir" . . . (B tom. II, 369). Aber im Grunde genommen bleibt ihre Gestalt unplastisch und leblos, weil sich nicht alle Seiten ihres Wesens in ihrem Handeln in einer gegebenen Situation entfalten konnten; sie mußten einer einfachen Beschreibung notgedrungen entgehen.

Eine andere Frauengestalt behandelt Rousseau in der „Nouvelle Héloïse", wo sich die Problematik zu einer tragischen Handlung verschärft. Auch hier steht die Auseinandersetzung zwischen der Natur im Menschen und den Forderungen der gesellschaftlichen Moral im Vordergrunde, der ewige Kampf zwischen Individuum und Gemeinschaft. Doch trägt in diesem Roman das Zentralproblem noch ein wesentlich anderes Kleid, an dem noch die Flitter einer rationalistischen Denkweise haften.

Sofern man hier die Parallelen zwischen den Frauengestalten Shelleys und Rousseaus Julie zieht, gewinnt man doch hin und wieder den Eindruck, als bliebe Rousseau in vielen einzelnen Zügen mitten auf dem Wege stehen, den Shelley mit instinktmäßiger Sicherheit bis ans Ende weiterschritt. Das mag sich besonders daraus erklären lassen, daß sich Rousseau bei der Abfassung des Romans nicht die nötige Freiheit gönnen konnte, weil er sich an eine bestimmte Tendenz band, aus der heraus die „Nouvelle Héloïse" entstand und der er dienen wollte: der Kritik an den moralischen Verhältnissen der damaligen französischen Gesellschaft.

Das Kernproblem, um das sich alle übrigen anordnen, besteht darin, daß im Falle, wo die Liebe die zu Recht bestehenden Normen der Gesellschaft verletzt, Julie und St. Preux die ganze Glut ihrer Leidenschaft auskosten dürfen, vor ihrem Gewissen aber schuldig werden, und daß in dem anderen Falle, wo die Liebenden im Recht und die Gesellschaft mit ihren Gesetzen, Konventionen und Vorurteilen im Unrecht ist, auch die Quelle ihrer Leidenschaft versiegt (56 Hensel, S. 78; 46 Geiger, S. 81; 110 Sakmann, S. 37).

Richten wir nunmehr den Blick auf Julie, die Heldin des Romans, dann erkennen wir, daß es Rousseau nicht glückte, eine Frau in der Totalität ihres Handelns darzustellen. Nur ihre Leidenschaft scheint echte Natur: Julie kann nicht verleugnen, daß sie das „Produkt ihrer Erziehung" ist, in der sich eben nicht alle Seiten ihres Wesens voll entfalten konnten. Doch hindert sie das keineswegs daran, um das volle Recht ihres „reinen Ichs" zu kämpfen.

Die Nouvelle Héloïse ist die vollständige Verherrlichung eines neuen Frauenideals. „C'est que la ‚Nouvelle Héloïse' est l'apothéose de la femme, à quoi les femmes ne se sont pas méprises un seul instant" . . . (38 Faguet, p. 422) . . . „elles ont compris que celui était venu qui venait dire au monde: „La femme est l'égale de l'homme, si tant est qu'elle ne lui soit pas supérieure" . . . (38 Faguet, p. 423). Faguet hält Rousseau für den größten Weiberfeind. „Rousseau resta le glorificateur de la femme . . . et un antiféministe radical est resté le père du féminisme" . . . (38 Faguet, p. 427).

Andererseits wissen wir, daß die Gestalt Julies auch zum Gegenstande mancher Mißdeutungen geworden ist. So war es im deutschen Sturm und Drang, dessen Auffassung von diesem Problemkreis ganz äußerlich war, wie seine Anschauungen auf völlige Abschaffung der bürgerlichen Geschlechtsmoral hinausliefen. Wie unendlich weit war doch schließlich die tiefe Liebesdeutung der „Nouvelle Héloïse" davon entfernt!

d) Die Stellung des Mannes zum Problem der Liebe.

Auf dem seelischen Strukturunterschied beruht es, daß die Liebe für den Mann etwas anderes bedeuten muß als für die Frau. Das zentrale Wesen der Frau kommt erst in der Liebe zur Entfaltung, sie muß sich ganz in der Liebe vergessen, um ihren Lebenssinn erfüllen zu können. Echte Liebe ist von einem inneren Willenselement erfüllt, das sich darauf richtet, ganz in dem Geliebten aufzugehen und sich ihm unterzuordnen (132 Spranger, S. 442). Dieses „Für-einen-anderen-Leben" bedeutet für den Mann das Aufgeben seines eigenen Lebenszweckes, das kann aber schließlich nicht die starke Persönlichkeit ertragen. Somit ergibt sich hier ein Widerspruch; denn das männliche Prinzip tendiert auf reale Lebensziele. So darf sich der Mann nicht ganz in der Liebe verlieren, weil er dadurch mit seinem eigenen Lebensgesetz in Widerspruch geraten würde. Dieses muß man erkennen, wenn man an die Beurteilung der interpersonalen Beziehungen bei Rousseau und Shelley herangehen will. Kritiker, die sich hier an den üblichen Wertsystemen orientieren, gelangen zu einer völligen Verurteilung, die auf einem Mißverstehen beruht.

Die Liebesauffassung Rousseaus und Shelleys folgt aber mit innerer Notwendigkeit dem Strukturgesetz, das sich schon im politischen und sozialen Wertbereiche offenbarte.

Inwiefern werden nun Rousseau und Shelley diesen Forderungen an das Wesen des männlichen Prinzips gerecht. Wir können voraussehend sagen, daß Rousseau seinem eigenen Ideale des „Zurück-zur-Natur" nicht genügte, weil hier noch andere seelische Gesetze mitwirkten. Bei Shelley können wir an den gleichen Fragenkomplex nur mit einiger Vorsicht herangehen, da uns die Herausarbeitung der entscheidenden Züge durch die Verschwommenheit des Gesamtbildes, wie es sich leider in seinen Werken findet, sehr erschwert wird.

Die Gestalt des Saint-Preux in der „Nouvelle Héloïse" erscheint verzerrt: das kommt wohl daher, daß sie ganz in ihrem Geschlechtstrieb aufgeht, ja in ihm scheint sich der ganze Lebenssinn zu erschöpfen. Eine psychologische Erklärung für das in manchen Situationen geradezu pathologisch anmutende Bild mag darin zu suchen sein, daß der Verfasser ein Erlebnis, das in seinem eigenen Leben nur eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne in Anspruch genommen hatte, zeitlupenartig zerdehnt. Insofern ist das gegebene Bild ganz unnatürlich.

Aber man wird bei einem Vergleiche mit Shelley ohne weiteres zugeben müssen, daß der englische Dichter weit über Rousseau

hinausgeht: er ist von einer tiefen, nie zu stillenden Sehnsucht nach dem Seelenprinzip des Weiblichen getrieben, das ihn an- und hinabzieht. Er spürt instinktiv, daß das Ursprüngliche, die Quelle seines eigenen Wesens sich erst in einer tiefen Liebe enthüllen kann, wie sich der Urgrund des Seelenlebens, die wahre Natur des Menschen in den heiligen Stunden der stummen Zwiesprache mit einem Du entschleiert. Hier empfängt das Leben seine letzte sinnvolle Weihe. Wir wissen auch, daß die Seelenkräfte, die zu höchster geistiger Produktivität des Mannes führen, in seelischer Vermählung mit einem weiblichen Geiste entbunden werden.

So ist die Liebe mit der Quelle echten Künstlertums verschmolzen, sie muß auch dem schaffenden Menschen mehr Rechte zubilligen als dem Durchschnittsmenschen, auf den die gewöhnliche Moral abgestimmt ist.

Shelley suchte sein ganzes Leben lang nach diesem Gegenbilde seines eigenen Wesens, er glaubte es in Harriet, Miss Hitchener, Mary Godwin, Emilia Viviani u. a. zu finden und mußte sich immer wieder enttäuscht abwenden. „He explains that Love is the desire to unite ourselves with the antitype of this ‚soul within our soul', and if we lose such desire we become living sepulchres of our higher selves. His life and poetry exemplify this doctrine of Love. He loved Mary Godwin, because he saw, or thought he saw, in her the embodiment of all that he must love in himself" . . . (140 Stovall, p. 300). Diesen ganzen Fragenkreis hat Shelley im „Alastor" dargestellt, wo er beweisen wollte, daß der Künstler sein Lebensziel verfehlt, der sein Dasein nicht mit einer echten Liebe zu verklären weiß.

Bei der Beurteilung von Rousseaus Liebesauffassung muß sich notgedrungen eine gewisse Ernüchterung bemerkbar machen. Das Problem der Liebe hat er nur in einer Gestalt lebenswahr dargestellt, in Saint-Preux. Der Hauptheld des „Emile" kommt hier weniger in Frage, weil er ebenso wie Sophie mehr als eine abstrakte Konstruktion denn als eine lebenswahre plastische Gestalt erscheint.

Saint-Preux handelt als wirklicher Mensch in einer bestimmten Situation. Aber ‚handelt' ist vielleicht zuviel gesagt, denn er ist eine ganz passive Natur, die sich willenlos von den Ereignissen treiben läßt. Sein Wille scheint ganz von dem seiner Geliebten absorbiert zu sein, die in dem beiderseitigen Verhältnis die führende Rolle übernimmt und durch ihre ruhige Überlegung die Handlung vorwärts treibt. Sie entscheidet über das gemeinsame Schicksal, auf sie hat Rousseau anscheinend all die Tribute männlicher Entscheidungskraft übertragen. Dadurch erhält Saint-Preux einen auffallend unmännlichen Zug, der dem unbefangenen Leser sofort

in die Augen springt. Damit wird Rousseau seinem eigenen Ideale — gemessen an seiner Forderung der Natürlichkeit und des wahren Menschentums — nicht gerecht.

Hier greift vielleicht ein Problem allgemeinerer Art ein. Man hat daraut aufmerksam gemacht, daß die Romantik überwiegend weibliche Züge trage (5 Babbitt, p. 159), und daß es keine andere Literaturepoche gibt, in der die Frau eine solche Bedeutung gewonnen hat. Auch die Männer nehmen einen oftmals femininen Zug an. Das trifft vor allen Dingen auf Shelley zu; Hogg: „His (Shelley's) complexion was delicate and almost feminine, of the purest red and white; yet he was tanned and freckled by exposure to sun . . . (62 Hogg, p. 10). As his port had the meekness of a maiden, so the heart of the young virgin who has never crossed her father's threshold to encounter the rude world, could not be more susceptible of all the sweet domestic charities than his" . . . Dieser weiche, mädchenhafte Zug machte sich schon in Shelleys Knabenzeit bemerkbar (68 Jeaffreson vol. I, p. 51). „Es ist ganz deutlich, daß der romantische Mensch jetzt einen weiblichen Zug besitzt und daß das romantische Weib sich mehr dem männlichen Geiste nähert" (141 Strich, S. 65).

Diese Verschiebung können wir auch in der „Nouvelle Héloïse" feststellen. Hier ist Julie die alleinige Trägerin des ethischen Gedankens, sie wächst über die Grenzen, die ihr als Frau gesetzt sind, hinaus, weil Saint-Preux, der geborene Vertreter harter Männlichkeit, versagt.

e) Schuld.

Aber in der vorliegenden speziellen Form interpersonaler Beziehungen zwischen Ich und Du muß es, wie bei allen Gemeinschaftsformen, auch Bindungen geben, an die sich die einzelnen Beteiligten zu halten haben. Wir bezeichnen einen Menschen, der gegen solche Gesetze verstoßen hat, als schuldig. Hier gelangen wir an einen Punkt, an dem das Verhalten Rousseaus und Shelleys in einem merkwürdigen Lichte erscheint.

Wie steht es bei beiden mit dem Begriff der Schuld?

Schuldig fühlt sich der Mensch, der in einer ethischen Situation versagt hat. Die Schuld kann in gewissen Fällen, wie etwa beim Verhältnis zwischen Faust und Gretchen, zu einer unerträglichen Last anwachsen, unter der bisweilen der Einzelne zusammenbrechen kann. Wie kommt es, daß wir von einem solchen Gefühl der Verantwortlichkeit bei Rousseau und Shelley verhältnismäßig wenig verspüren? Wir sind uns darüber klar, daß diese Frage über die Grenzen der ethischen Wertungsweise hinausgreift; denn

hier überschneiden sich soziale, ethische und religiöse Wertungen. Wie weit darf man in der Romantik überhaupt von einem Begriff der Schuld sprechen?

Gewiß ist Shelleys Verhalten in vielen Fragen nicht frei von aller Schuld. Seine Stellungnahme und seine Entscheidungen Harriet gegenüber sind von dem Standpunkt der landläufigen Moral sicher zu verurteilen. Wir müssen uns vor Augen halten, unter welchen Umständen die Verbindung mit seiner ersten Frau zustande gekommen ist. Shelley heiratete ein junges Mädchen — Harriet stand im 16. Lebensjahre — das sich über die Tragweite seiner Entscheidungen keineswegs recht im Klaren sein konnte. Hierzu war sie noch zu jugendlich-unreif. In dieser Zeit konnte es auch noch nicht hingebungsvolle Liebe sein, durch die das Weib sich zum Manne hingezogen fühlt. In ihrem Handeln verschlingen sich Beweggründe mannigfacher Art: die Aussicht, in kürzester Zeit von dem verhaßten Schulzwang freizukommen, die Abenteuerlust und sicher auch die Einflüsterungen ihrer Schwester, die Harriet schon als Herrin über reiche Liegenschaften walten sah. All diese Motive wirkten zusammen und veranlaßten sie zu ihren überstürzten Entschlüssen (48 Gillet, p. 618).

Es ist wieder einmal eine der vielen traurigen Erfahrungen, die Shelley in seinem an Tragik so reichen Leben machen mußte (86 Maurer, S. 49): daß er fast immer mit Menschen zusammentraf, deren Beweggründe im Handeln den seinen so unähnlich waren. Nach kurzer Zeit ungetrübtesten Zusammenlebens begannen die Gegensätze, die anfangs noch oberflächlich überdeckt waren, plötzlich wirksam zu werden (86 Maurer, S. 40). Man darf andererseits wieder Harriet gegenüber nicht ungerecht werden, die ebenfalls vor schwierigen Entscheidungen stand. Shelley machte ihr vor allem den Vorwurf, daß sie gegen ihre Pflichten als Mutter verstieße, wenn sie sich weigerte, ihr eigenes Kind zu nähren.

Shelley hatte sich aber doch, um den Ansprüchen seiner Verwandten gerecht zu werden, kurz vor seiner Trennung von Harriet mit ihr nochmals kirchlich trauen lassen. Er hatte lange geschwankt, ob er der Sitte soweit entgegenkommen sollte. „Über diesen Schritt, die gesetzliche Vollziehung der Ehezeremonie, hatte Shelley vorher einen ernsten Briefwechsel mit Hogg, der ihm zuriet. Shelley fand anfangs in diesem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis eine große Schwierigkeit, ließ sich jedoch überzeugen, und zwar durch sehr charakteristische Züge: weil der weibliche Teil viel schwerer unter der Rache der vorurteilsvollen Welt zu leiden hat" (86 Maurer, S. 16). „I consider the institution of marriage, as it exists, precisely in the laws and opinions of this country, a mischievous and tyrannical institution" (86 Maurer, S. 32).

Rousseau dagegen lehnte alle Bindungen dieser Art ab, als er mit Therese Levasseur zusammenlebte. Ihm schienen äußere Verpflichtungen als Bestätigungen innerer nicht notwendig. Rousseau stand vor ähnlichen Entscheidungen wie Shelley. Seine Geliebte entsprach keineswegs seiner eigenen geistigen Höhe, sie war zu unbedeutend, um über hohe Entscheidungen ethischer Art wachen zu können. Ihre Eltern waren arm und fast ausschließlich auf die Arbeit ihrer Tochter angewiesen, wie sie dann auch später die Gönner Rousseaus in skrupelloser Weise ausnutzten.

Rousseau griff radikal in den Konflikt zwischen den Pflichten der Gattin und denen der Mutter, den Therese auszufechten hatte, ein, indem er seine Kinder dem Findelhause überließ. Hier entschied sich Rousseau in ähnlicher Weise wie Shelley. Die eigene Lebensaufgabe forderte, daß sich Rousseau nicht mit der Verantwortung der Kindererziehung belastete. Er sah voraus, daß sein eigener Lebensrhythmus andernfalls seinen Kindern zum Verderben werden mußte, wie es sich dann bei Shelley in gleicher Lebenslage offenbarte. Wir können Rousseaus Verhalten deshalb nicht mit dem Maßstabe der gewöhnlichen Moral beurteilen. Alle Zugeständnisse, zu denen sich Rousseau in den „Confessions" veranlaßt sah, empfinden wir als überflüssig.

Wir können dieses Zurückschrecken vor den Entscheidungen der realen Welt noch oft bei Rousseau und Shelley entdecken, wie denn auch der berühmte Verfasser des „Contrat Social" ablehnte, bei der Aufstellung von Regierungsgrundsätzen in Polen mitzuarbeiten. Dazu fühlte er sich nicht fähig.

Weit tragischer verlaufen die Ereignisse bei Shelley. Er lebte von Harriet getrennt, als sich der Bruch nicht mehr vermeiden ließ. Ihr Ende, der Selbstmord in der Serpentine im Hyde Park, ist der Abschluß ihres unglücklichen Lebens. Aber auch hier wundern wir uns, wie gelassen Shelley dieses Ereignis hinnimmt, das manche weniger feinfühlige Menschen aus der Bahn geworfen hätte. Shelleys Freunde, die einen schweren Zusammenbruch befürchteten, waren selbst über seine Ruhe erstaunt. „Ja sogar später, als Harriet . . . mehr und mehr sank und schließlich freiwillig den Tod suchte, scheint er keine Reue, kein Gefühl der Verantwortung empfunden zu haben, so furchtbar ihn dieses Ereignis erschütterte . . . Daß es zum Bösen kam, war Harriets Schuld" . . . (86 Maurer, S. 50). Und doch müssen wir Shelley an diesem Untergang ein großes Maß von Schuld zuerkennen. Er hatte in beinahe kindlicher Unerfahrenheit Verpflichtungen übernommen, die er nicht erfüllen konnte und vielleicht auch nicht erfüllen durfte, sonst hätte er es mit einem Bruche seines Künstlertums bezahlen müssen.

Für seine Lebensaufgabe hatte er jedes moralische Opfer zu bringen.

Man hat bei Shelley die merkwürdigsten Konstruktionen vorgenommen, um doch bei ihm ein Schuldgefühl nachzuweisen. Aber man muß beachten, daß sich hier zwei verschiedene Wertungsweisen gegenüberstehen; Shelley hat sich nicht für die übliche entschieden, „but his faults may be said to be his virtues in excess" . . . (155 Westminster, p. 678).

So können wir auch hier Shelleys und Rousseaus Grundtendenzen feststellen, sich nie an irgendwelche Formen zu binden. Ihr Leben im sozialen Wertbereich ist so unendlich stark und mannigfaltig, daß es sich nicht in den gewöhnlichen Rahmen einspannen läßt. Von hier aus ist auch zu verstehen, weshalb beide nicht die Lehre einer Unterscheidung von Gut und Böse anerkennen. Gerade Rousseaus Lehre, daß der Mensch im Kerne seines Wesens gut sei, und daß seine gegenwärtige moralische Minderwertigkeit nur auf die äußeren Bindungen und die Einwirkung der Kulturverhältnisse zurückgeführt werden müsse, erregte zu seiner Zeit ein ungeheures Aufsehen. „Der Einzelmensch als solcher, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, steht noch außerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse. Er überläßt sich seinem natürlichen Selbsterhaltungstriebe; er wird von der „Amour de soi" gelenkt" . . . (18 Cassirer, S. 208). Von diesem Grundsatze ist Rousseau ausgegangen, um seine bekannte Lehre von der urspünglichen Güte des Menschen im Naturzustande (Lettre à Christ. de Beaumont, S. 304) und seiner Verderbnis im gesellschaftlichen Leben aufzustellen (Discours sur l'origine . .")" . . . (10 Borgeaud, p. 35). Damit griff Rousseau mitten in einen gerade damals sehr lebhaften Streit um Gut und Böse ein, und es ist durchaus zu verstehen, daß sich besonders die Geistlichkeit mit allem Nachdruck gegen Rousseaus Ansichten wandte.

Den gleichen Gedankengang finden wir auch bei Shelley, der ebenfalls nicht glauben konnte, daß die Welt böse sei. „The prominent feature of Shelley's theory of the destiny of the human species was, that evil is not inherent in the system of the creation, but an accident that might be expelled"... (A vol. II, p. 269). Wenn so der Unterschied zwischen Gut und Böse aufgehoben ist, bekommt die Frage nach der Willensfreiheit eine besondere Färbung. Shelley erkannte keine Willensfreiheit an. Denn der Mensch müsse immer so handeln, wie es sein inneres Wesensgesetz fordere. So läßt sich auch das Prinzip der Notwendigkeit, das in „Queen Mab" eine bedeutende Rolle spielt, mit seinen übrigen Anschauungen in Einklang bringen. „In Shelley's moral philosophy the most significant fact is, perhaps, his attachment to the

doctrine of necessity, which interested him perhaps more in its ethical or religious than in its psychological aspect" (125 Shawcross, p. XIII). Gerade die Vorstellung der Notwendigkeit können wir mit Shelleys sonstigem Denken nur schwer vereinen, da er doch gerade in allen Fällen nach höchster Ungebundenheit strebte. „To Shelley it revealed itself as an aspect of that permanent and changeless reality, fixed far above the flux of time, which was the object of his lifelong aspiration. His necessarianism is thus the earliest form of his so called Platonism" . . . (125 Shawcross, p. XIV). „Every human being is irresistibly impelled to act precisely as he does act" (A vol. I, p. 144). Allerdings stoßen wir hier wieder auf Schwierigkeiten, die in der Inkonsequenz liegen, mit der Shelley seine Begriffe verwandte.

Zu einer solchen Klärung des Problems der Willensfreiheit ist Rousseau noch nicht vorgedrungen. Er nimmt eine freie Willensentscheidung an. „Der Mensch ist also frei in seinen Handlungen, und als ein freier Mensch von einer immateriellen Substanz beseelt" (10 Borgeaud, S. 37). Durch die Willensfreiheit unterscheidet sich der Mensch von den bloß ihrem Instinkt gehorchenden Tieren, und das Bewußtsein dieser Freiheit ist das Merkmal der geistigen Natur seiner Seele: . . . „Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme" (Zitiert bei 10 Borgeaud, S. 37). Jedenfalls hat Rousseau den Gedanken der Willensfreiheit noch nicht zu Ende gedacht.

f) Treue.

Aus der Tendenz Rousseaus und Shelleys, in jeder Situation ihr eigenes Wesen hervorzukehren und ihre eigene Individualität zum Ausdruck zu bringen, können wir auch die Stellungnahme beider zum Werte der Treue deuten. Beide müssen untreu sein. Man hat die innere Notwendigkeit, mit der diese Forderung sich aus ihrer ganzen Haltung ergibt, oft mißverstanden. Rousseau und Shelley können nicht ihre Liebe dauernd einer einzigen Frau zuwenden, weil auch das ein Beharren in der Form bedeuten würde, aus der sie ja herausstreben (86 Maurer, S. 77).

Rousseau trat mit verschiedenen Frauen in Verbindung. Mme de Warens gewährte ihm den ersten Einblick in das Reich der Liebe, Therese Levasseur war dann später seine ständige Begleiterin, die zu heiraten er sich allerdings niemals entschließen

konnte. Mme de Houdetot vermochte noch in späten Jahren seine Leidenschaft zu entflammen.

Ebenso bei Shelley: Harriet Grove, Harriet Westbrook, Mary Godwin, Jane Williams, Jane Clairmont, Emilia Viviani machten ihn zu einem unbeständigen Liebhaber (51 Gribble, p. 287).

Man hat dieses flatterhafte Verhalten den Frauen gegenüber als moralische Minderwertigkeit auslegen wollen und machte sich über die romantische Liebe Rousseaus und Shelleys lustig. „Aber das Ethos der Treue ist das der Beharrung aller Gesinnung überhaupt" (54 Hartmann, S. 425). Ich kann hier keine direkte Verfehlung beider sehen . . . „Der romantische Mensch konnte die Liebe, gerade diese gesetzloseste und schöpferischste aller Mächte, mit keinem Maße messen und diese Offenbarung und Füllung der unendlichen Zeit nicht in die Grenzen einer dauernden Form verbannen. Wenn irgendwo, so mußte hier das Gesetz zerbrochen werden" . . . (141 Strich, S. 57). So preist Shelley die bindungslose Liebe, ja er kommt der deutschen Auffassung der Liebe à quatre nahe, wenn er während seines ersten Aufenthaltes in der Schweiz Harriet auffordert, ihnen nachzukommen und seine Liebe mit Mary zu teilen. „Come to Switzerland, where you will at last find one firm and constant friend, to whom your interests will always be dear — by whom your feelings will never willfully be injured" . . . (A vol. IX, p. 97). Hier scheinen alle Grenzen aufgehoben.

„I never was attached to that great sect
Whose doctrine is, that each one should select
Out of the crowd a mistress or a friend" (A vol. II, p. 361).

Bei Rousseau und Shelley kann demnach nicht die Liebe dauernd gebunden sein. Wir finden den gleichen Zug in der ganzen Romantik. Karoline Schlegel erwiderte auf den Vorwurf, den man ihr wegen ihrer so oft wechselnden Liebe machte, die man für fesellose Selbstsucht hielt, daß sie eine höhere Treue kenne, die gegen sich selbst: . . . „sie meinte eben damit jene Treue gegen die unendliche Liebe, welche stärker in ihr war als jene andere Kraft und ihr den Weg gebot, den sie gehorchend ging" (141 Strich, S. 72).

In diesem Sinne müssen wir auch die Liebesauffassung Rousseaus und Shelleys auslegen. Denn Beharrungskraft, wie sie schließlich die Treue fordert, würde für beide ein Stagnieren, die Verbannung in die Form bedeuten. „Fast alle Ehen sind nur Konkubinate, Ehen an der linken Land, oder vielmehr provisorische Versuche und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe, deren eigentliches Wesen nicht nach den Paradoxen dieses oder jenes Systems, sondern nach allen geistlichen und weltlichen Rechten darin besteht, daß mehrere Personen nur eine werden sollen" (Schlegel, zitiert bei 117 Schier, S. 171).

Rousseau und Shelley erheben aber auch Anspruch auf die Unendlichkeit der Liebesbeziehungen, die sich eben in der Untreue nach den üblichen moralischen Begriffen äußert. Wieder sehen wir, wie sich hier zwei verschiedene Wertungsweisen einander gegenüberstehen.

Andererseits kann man auch sagen, daß Rousseau in seinen Anschauungen in gewissem Sinne wenigstens über die Shelleys hinausgeht. Rousseaus seelische Entwicklung konnte sich ganz anders ausreifen.

Dieser Gegensatz tritt in dem Gedanken der Überwindung offen zutage. Bei Shelley deutete er sich schon in der Gestalt des Prometheus an, der, selbst passiv sich verhaltend, dem Geschick seinen Lauf läßt. Hier offenbart sich ein resignierender Zug im Denken Shelleys. Gewiß hatte er schon während seines Aufenthaltes in Dublin deutlich die Gefahr erkannt, die in der völligen Nichtachtung aller Formen liegen kann. Weiter ist dieser Gedanke aber noch nicht ausgebildet worden.

Rousseau propagiert die Notwendigkeit einer inneren Überwindung in der „Nouvelle Héloïse", ohne freilich für sein eigenes Leben die Folgerungen daraus zu ziehen. Entsagung bedeutet Anerkennung äußerer Gesetze. Hierfür bleiben zwei Briefe Julies von grundlegender Bedeutung: . . . „Nous étions, j'ose le croire pour suivre et chérir la véritable vertu . . . vous avez votre guide en vous-même . . . votre âme est saine, elle s'attache à tout ce qui est bien . . . Rentrez au fond de votre conscience, et cherchez si vous n'y retrouveriez point quelque principe oublié qui serviroit à mieux ordonner toutes vos actions, à les lier plus solidement entr'elles" . . . (B tom. V, p. 43). Darin liegt die Absage an ihr früheres Leben, das sie mit den Worten abschließt: . . . „Pour nous aimer toujours il faut renoncer l'un à l'autre. Oublions tout le reste et soyez l'amant de mon âme. Cette idée est si douce qu'elle console de tout" . . .

Damit tritt eine Art Läuterung der Liebe ein, die so in eine höhere Sphäre hinaufgehoben wird. Sie wird vergeistigt und das Körperliche all seiner Bedeutung entkleidet. Julie glaubt an eine solche Seelenverschmelzung. Einer derartigen Vereinigung gegenüber versinkt das Körperliche und verliert an Bedeutung: . . . „Nous étions trop unis et moi pour qu'en changeant d'espèce notre union se détruise" . . . (B tom. V, p. 45). Für diese höhere sittliche Reinheit besitzt Rousseau ein sehr feines Gefühl: . . . „Voilà ce qui doit arriver à toutes les âmes d'une certaine trempe: elles transforment, pour ainsi dire, les autres en elles-mêmes; elles ont une sphère d'activité dans laquelle rien ne leur résiste; on ne peut les connoître sans les vouloir imiter et de leur sublime élévation

elles attirent à elles tout ce qui les environne" . . . (B tom. IV, p. 138). Es ist die Macht, die das Geheimnis des Reinen bildet, „ihr wahrhaftes Mysterium . . . Nichts ist vielleicht so beeinflussend zum Guten, so überzeugend und zuinnerst umwandelnd als das bloße Dasein des Reinen, der unbefangen dem Rechten nachgeht, so wie er es in seiner Schlichtheit sieht und versteht" (54 Hartmann, S. 372). Die Macht, die vom ethisch Reinen ausströmt, erkennt auch Shelley: . . . „He (Christ) affirms that a being of pure and gentle habits will not fail in every thought, in every object of every thought, to be aware of benignant visitings from the invisible energies by which he is surrounded" (A vol. VI, p. 231).

In der Entsagung und der damit angestrebten Reinheit sühnen Saint-Preux wie Julie ihre Schuld, während sich eigentlich die Gestalten Shelleys innerlich nicht freimachen können. Und trotzdem kann man das Gefühl haben, als besitze die französische Volksseele nicht das letzte Verständnis für diese Entscheidungen, die oft nur von der einsamen Seele durchgerungen werden müssen. Vielleicht stehen wir hier wieder einmal vor Grenzen, die dem Erleben einer Volksindividualität gesetzt sind. Wenn Saint-Preux äußert: . . . „Quand elle est à son comble, elle voit son object parfait; elle en fait alors son idole, elle le place dans le ciel: et, comme l'enthousiasme de la dévotion emprunte de langage de l'amour, l'enthousiasme de l'amour emprunte aussi le language de la dévotion. Il ne voit plus que le paradis, les anges, les vertus des saints, les délices du séjour céleste" . . . (B tom. IV, p. 7), so klingen diese Worte doch matt, es scheint ihnen etwas von einer Seelentiefe zu mangeln, die sich im Faust oder im Symposion offenbart; Goethe und Plato wenden sich mit einer gewissen Scheu von letzten Dingen, und lassen ihnen den Schleier, der zu ihrer Größe gehört. Wer Rousseaus Werke ganz unvoreingenommen auf sich wirken läßt, vermißt manchmal schmerzlich den Symbolismus, der ein Werk allein groß macht.

Rousseau geht in der Idee der Überwindung zweifellos über Shelley hinaus. Bis zu dieser Lebenslösung ist der englische Romantiker noch nicht vorgedrungen. Da er sie noch nicht erlebt hatte, konnte er sie auch noch nicht seinen Werken einfügen. Man kann bei ihm sagen, daß er vielleicht die Unvermeidlichkeit eines Verzichtes einsah, aber doch nicht die Kraft fand, ihn nun tatsächlich durchzuführen.

So kann man auch in der Sphäre des sozialen Wertes zu dem Resultate kommen, daß die Bindungslosigkeit und die Tendenz, das eigene Wesen in allen Entscheidungen zum Ausdruck zu bringen, nicht eigentlich zum Ziele führt. „Von der Gewalt, die alle

Menschen bindet. Befreit der Mensch sich, der sich überwindet!" Es ist im Grunde genommen ein uraltes Gesetz menschlicher Erkenntnis: das alte „Stirb und Werde!" Der Wechsel des Sichaufgebens und des Sichkonzentrierens: . . . „Genug, wenn nur anerkannt wird, daß wir uns in einem Zustande befinden, der . . . Gelegenheit gibt, ja zur Pflicht macht, uns zu erheben und die Absichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, daß wir, indem wir von der einen Seite uns zu verselbsten genötigt sind, von der anderen in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen" (133 Spranger, S. 78). Das Gesetz von Systole und Diastole.

Hier scheinen wir wieder einmal in den Bereich letzter metaphysischer Entscheidungen vorzudringen, die immer wieder die Handlungen und das zermürbende Ringen Rousseaus und Shelleys durchklingen. Wir befinden uns an den Grenzen ihrer Lebensform, die ihrerseits nicht über sie hinausgelangen konnte.

Bei Rousseau liegt in dem Gedanken der inneren Überwindung — dem Geheimnis jeder großen Persönlichkeit — ebenfalls die Anerkennung und die Berechtigung von äußeren Mächten, die denen der Leidenschaft, auf denen sich ein Teil ihres Lebens aufbaut, entgegengesetzt sind.

Da in beiden Fällen die Gesetze der Gemeinschaft verletzt worden sind, reagiert sie ihrerseits mit völliger Ausstoßung, wie sie bei Shelley ganz offenbar wurde. Das zeigte sich in dem Briefwechsel zwischen Timothy Shelley und Lord Byron, der für Mrs. Shelley finanzielle Sicherstellung erreichen wollte. Mit welcher Kälte wurde hier über das Zustandekommen der Heirat zwischen Shelley und Mary geurteilt!

Wie stark auch die Kritik an Shelley gerade von diesem gesellschaftlichen Faktor bestimmt wurde, zeigen die zeitgenössischen Veröffentlichungen. Welche Stellung hier Shelley innehatte, spiegelt sich in einer Kritik an Leigh Hunts „Foliage", dem die Freundschaft mit Shelley verdacht wurde: „who had been expelled from Oxford, had abandoned his wife, and had written his name ‚Atheist' in a Swiss hotel register" . . . (50 Graham, p. 186). So blieb Shelley immer geächtet (96 Peacock, p. 52).

Von hier aus wird auch das Urteil in dem Prozeß verständlich, den Shelley um die Erziehungsberechtigung seiner Kinder zu führen hatte. Zweifellos hatte er gegen die Gesetze der Gemeinschaft verstoßen. Der Spruch Lord Eldon's ist vom Standpunkte der Gesellschaft durchaus gerecht (96 Peacock, p. 218).

3. Zusammenfassung.

Bezüglich Rousseaus und Shelleys Entscheidungen in der Sphäre des sozialen Wertes läßt sich sagen, daß beide auch hier

bemüht waren, ihr eigenes Wesen, ihre Individualität zum Ausdruck zu bringen. Von diesem Punkte aus erhielt die Motivation ihres Handelns eine bestimmte Färbung. Beide können alles nur in einer Perspektive sehen, in der sich das Eigengesetz der Persönlichkeit erhält. Das Ideal der Schönheit bei Shelley forderte auch hier, daß sich alle seelischen Funktionen frei entwickeln können, alles Gehemmte wirkt häßlich. „Concrete systems of ethics interested him but little; the essence of morality lay, for him, not in the rigid application of a code of conduct, but in an ordered and harmonious condition of the soul" (125 Shaweross, p. XXV).

Rousseaus und Shelleys Freundschaften haben ebenfalls rein ästhetischen Charakter, sie müssen ganz zweck- und bindungslos sein, deshalb scheiterten sie in den Fällen, wo nur ein Angleichen der beiderseitigen Interessen einen Fortbestand des Verhältnisses sichern konnte. Auch das Problem der Liebe, die „universelle Freundschaft", „Freundschaft von allen Seiten und nach allen Richtungen" (120 Schlegel, S. 63) trägt bei Rousseau und Shelley einen ästhetischen Charakter. Die Liebe hat nur dann Sinn, wenn sie den letzten seelischen Kräften des Menschen zum Ausdruck verhilft. In den meisten Fällen tritt eine Krisis ein, wenn diese Aufgabe erfüllt ist. Aus diesem Grunde gelten für beide weder der Begriff der Treue noch der der Schuld; denn sie haben Bindungen und Anerkennung von personalen Verpflichtungen zur Voraussetzung. Eine Bindung der Liebe durch Eheverpflichtungen konnte weder von Rousseau noch von Shelley gebilligt werden. Shelleys Beziehungen zu anderen Frauen gefährdeten die Ehe mit Mary Godwin in stärkster Weise. Die weitaus größte Zahl der Liebesverhältnisse mußte deshalb tragisch enden.

Aus alledem ergibt sich, daß Rousseau und Shelley den Forderungen der Gemeinschaft nicht gerecht werden konnten. Sie erweisen sich in ihrer Tendenz zum Übersozialen als asoziale Menschen, die nichts für die Gemeinschaft opfern. Die Gesellschaft hat ihrerseits hierauf entsprechend reagiert, indem sie Rousseau und Shelley isolierte und jede Beziehung mit ihnen abbrach. Beide waren unendlich einsame Menschen.

IV. Ästhetischer Wert.

1. Allgemeines.

Für Rousseau wie für Shelley ruht das Schwergewicht ihres geistigen Daseins im Bereiche des ästhetischen Wertes. Alle anderen Anschauungen etwa über Gesellschaft, Ethik oder Religion

scheinen erst in Bezug auf den ästhetischen Wert tieferen Sinn und tiefere Bedeutung zu gewinnen.

Für Rousseau mag das im ersten Augenblick nicht besonders leicht erkennbar sein. Er leitete seinen Angriff gegen die bestehenden Verhältnisse mit der These ein, daß die bisherige Form der Kunst und Wissenschaft der Menschheit keinen Segen gebracht, sondern alles veranlaßt habe, den Untergang zu beschleunigen: . . . „Nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection . . . Peuples sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant" . . . (B tom. I, p. 5). Rousseau hat damit zweifellos die Verhältnisse übertrieben, um dadurch seinen Anschauungen eine größere Schwungkraft zu verleihen. Hierfür sprechen schon seine weiteren Abhandlungen und Romane (B tom. I, p. 138). Damit wollte er nicht das gesamte Gebiet der Kunst in Acht und Bann erklären, sondern strebte letztlich nur eine Neuorientierung an, die er selbst nicht durchführen konnte (59 Höffding, S. 67).

Die Gesamtbewertung des ästhetischen Bereiches zeigt deutlich, daß hier bereits eine neue Lebensform mit dem ästhetischen Primat im Entstehen begriffen ist, der schon nach einem Menschenalter die gesamte Literatur beherrschen sollte. Um 1820 etwa erreichte dieser Denktyp in England in Shelley und Byron seinen Höhepunkt. Alle Handlungen Shelleys empfangen vom Bereiche des ästhetischen Wertes ihr Licht (92 Obenauer, S. 158).

Es müssen sich deshalb Vergleichspunkte der geistigen Organisation und der seelischen Struktur Rousseaus und Shelleys vorwiegend auf dem Gebiete des Ästhetischen herausfinden lassen. Doch ehe zu diesem Problem abschließend Stellung genommen werden kann, soll untersucht werden, in welcher Weise sich bei beiden der Ablauf des künstlerischen Geschehens vollzieht, an welchen Punkten sich das Gemeinsame und gleichzeitig für ihre Zeit grundsätzlich Neue heraushebt.

Versuchen wir das dichterische Schaffen beider in seiner Gesamtheit zu überschauen, so kommen wir zu dem Resultat, daß es im Grunde genommen in zwei große Bereiche zerfällt, die sich aus der doppelten Seelenhaltung herleiten lassen (118 Schinz).

Bei Rousseau stehen Schriften, deren begriffliche Schärfe und logisch genaue Beweisführung dem Walten eines kalten Verstandes zuzuschreiben sind, neben dichterischen Schöpfungen, die in ihrem System von Spannungen und dem Gegeneinander von Lebensbewegungen ganz aus dem Rahmen ihrer Zeit herausfallen. In Rousseaus Vorwort zur „Nouvelle Héloïse" spiegelt sich das insofern, als von vornherein darauf aufmerksam gemacht wird.

daß die Zahl derer, die den Roman wirklich verstehen könnten, ungemein gering sei (B tom. IX, p. 2). So finden sich bei Rousseau neben den langsam ausgereiften Werken wie dem „Emile" und dem „Contrat Social", zu deren Zustandekommen es erst mühseliger (B tom. VIII, p. 370), sich auf Jahre erstreckender Überlegungen bedurfte, die in fieberhafter Eile, beinahe wahllos hingeworfenen Briefe der „Nouvelle Héloïse". Man steht hier vor einem Rätsel, da auch der „Contrat Social" aus dem System der Rousseauschen Weltanschauung herausfällt, weil sich die darin vertretene politische Freiheit nicht mit Rousseaus sonstigem Verlangen nach persönlicher Freiheit vereinbaren läßt (18 Cassirer, S. 179).

So stellt sich uns Rousseau als der sich ständig in Widersprüche verstrickende Mensch dar, dessen gesamtes Wesen noch weniger als das irgend eines anderen Menschentyps der Erklärung aus einer kurzen Formel zugänglich bleibt, dessen Leben so unerschöpflich ist wie die Deutungen, die er selbst den Menschen geben möchte.

Einen ähnlich verwirrenden Reichtum an Gegensätzen zeigt auch das Dasein Shelleys. Der erste Teil seines Lebens stand unter dem Stern des jungen Reformators, der die Welt mit seinen neuen Ideen beglücken wollte und dabei fest von seiner Mission überzeugt war (43 Forman, p. 7). Mit spielender Leichtigkeit schien er sich über alle in der Realität vorhandenen Grenzen hinwegzusetzen. Aus einer solchen Zeit des Gärens stammten die von beinahe rein rationalistischem Geiste getragenen Schriften, bei denen sich nur hin und wieder romantische Gedankengänge in den Vordergrund drängen. In einer politischen Versammlung in Dublin trat Shelley als politischer Redner auf, der sich aus Idealismus, nicht aus Eigennutz, wie er ausdrücklich betonte, der bedrängten Lage der Iren annahm. Mit der Schlagkraft der Worte wollte er politisch wie religiös überzeugend wirken. Mit beispiellosem Fleiße widmete er seine freie Zeit dem Studium anderer Rationalisten, um sich Bundesgenossen zu holen. Er arbeitete sich in die Gedankengänge des Godwinschen Buches „Political Justice" ein. Um aber als Redner und Verfasser von Flugschriften durch eine ebenso einfache wie kristallklare Beweisführung den zögernden Gegner mitreißen zu können und dabei gleichzeitig dessen rückschrittliche Argumentation zu entkräften, dazu bedürfte es eines gefühlsfreien Denkens, um das Shelley unermüdlich zu kämpfen hatte. Hierbei konnte er aber nicht Sieger bleiben, denn sein Ringen spielte sich auf fremdem Boden ab: es wurzelte nicht in jenen letzten Tiefen, die immer für einen echten Sieg zu bürgen haben. Shelleys so unendlich zart organisierte Natur mußte dieser rohen und engen Welt von kalt-verstandesmäßigen Begriffen fremd bleiben; dies

Reich konnte ihn nur in Zeiten der inneren Unsicherheit, als er den Schwerpunkt seines eigenen Seins noch nicht gefunden hatte, vorübergehend in seinen Bann ziehen, auf die Dauer ließ sich der Durchbruch seines im Grunde durch und durch irrationalen Wesens nicht aufhalten. Freilich kostete das noch manche bittere Lebenserfahrung. An den entscheidenden Wendepunkten seines Lebens offenbarte sich ihm immer wieder, daß das rationalistische Denken mit seinem eigentlichen Wollen in einem tiefen unlösbaren Widerspruche stand. Aber ganz hat sich von diesen Fesseln die anlehnungsbedürftige Natur Shelleys erst dann lösen können, als sich sein Dasein seinem Ende zuneigte! Rousseau dagegen pendelt in ständigem Wechsel zwischen theoretischer und ästhetischer Weltanschauung hin und her. „Rousseau est tout entier sensation, imagination et logique" (39 Faguet, p. 2).

So äußern sich bei Rousseau und bei Shelley die beiden Bereiche: neben der elementaren Leidenschaftlichkeit der „Nouvelle Héloïse" steht die genau ausgewogene Wissenschaftlichkeit des „Contrat Social" und des „Emile" und die zahllosen Streitschriften, in denen Rousseau seinen eigenen Standpunkt zu verteidigen hatte. Künstliche Satzgefüge, die in quälend langen Nächten ausgedacht waren, neben flüchtigen Gedanken, denen die Feder kaum zu folgen vermochte. Bei Shelley neben der subjektiven, himmelstürmenden Weltschau der phantastischen „Queen Mab" die kühl ausgeglichenen und objektiv begründenden Anmerkungen, die beinahe ein Drittel des gesamten Kunstwerkes ausmachen.

Der Gegensatz beider Bereiche (153 Volkelt, S. 244) wurde von Shelley und Rousseau in gleicher Weise schmerzlich empfunden in ihrer Sehnsucht nach innerer Harmonie. „The poet and the man are two different natures, though they may be unvoscious of each other, and incapable of deciding on each other's powers and efforts by any reflex of act" . . . (149c Times, p. 50). Rousseau: „Mon coeur était sans cesse en contradiction avec mon esprit" . . . (B tom. VIII, p. 210). Doch können wir auch hier die Grenze einer Gleichheit in der seelischen Organisation Rousseaus und Shelleys erkennen.

Das Verhältnis, in dem beide Bereiche bei ihnen standen, unterscheidet sich in Folgendem grundlegend: Rousseau konnte einmal zu seiner Zeit immerhin die noch lebenskräftige Seite des rationalistischen Denkens in ihrer Entwicklung um einen beträchtlichen Schritt vorwärts treiben. Das zeigt sich im „Contrat Social" und em Verhältnis, in dem dieses Werk zu seinen literarischen Vorgängern steht. Auf der anderen Seite aber glückte es ihm, die Aussicht auf das wunderbare und so unendlich weite Reich der Romantik zu eröffnen: das ist das schier Unfaßliche in seinem auch sonst so widerspruchsvollen Dasein. Damit sind in

seiner Persönlichkeit zwei Seiten vereinigt, und doch scheint die „romantische" Seite gegenüber der „rationalistischen" zu gewissen Zeiten zurückzutreten, um dann wieder in einzelnen Augenblicken ganz die Herrschaft zu erlangen: ein ewiges Auf und Ab. Immer von neuem tastet er sich in dieses Zauberreich hinüber; und doch hat er sich noch nicht völlig entscheiden können, wie das später Shelley allerdings auf ganz anderen geistesgeschichtlichen Grundlagen durchzuführen vermochte.

Bei den von rein theoretischer Einstellung ausgehenden Schriften ist meistens nur der intuitiv erkannte Grundgedanke von Wichtigkeit, wie etwa bei den Abhandlungen über Irland, die wissenschaftliche Argumentation versagt oft völlig. So bleiben diese Schriften hinter den anderen, ästhetischen, Schöpfungen Shelleys beträchtlich zurück. „He lacked, or at least was slow to cultivate, the strictly scientific habit of mind, the habit of rigid accomodation of preconception to fact, of generalization to exprience" (125 Shawcross, p. VII). Shelley ist bereits vollständig in der Romantik untergetaucht und erlaubt sich nur hin und wieder einen Ausflug in das seinem Wesen so fremde Land des Rationalismus.

Rousseaus und Shelleys Schaffen liegt demnach auf einem doppelten Gebiete: sie wollen über die enge Welt des Verstandes den unendlichen Himmel ihrer Phantasie wölben. Die Phantasie bleibt die Quelle, aus der alle Dichtkunst schöpfen muß, wenn sie die letzten Entscheidungen der einsamen Menschenseele deuten will.

Der erste Schritt zu einer solchen veränderten Wertung des Ästhetischen wird in Frankreich durch Rousseau, in England durch Young vollzogen (147 van Tieghem, p. 16). Das Geheimnis der neuen Dichtkunst besteht darin, daß sie sich in Augenblicken höchsten Lebensgefühls über das enge Sein des rational erfaßbaren Geschehens hinaushebt. Glückt diese innere Umstellung dem Dichter nicht, dann bewegt er sich im Fahrwasser des Verstandes und seine Dichtung wird blaß und wirkungslos: . . . „Poetry, as has been said, differs in this respect from logic, that it is not subject to the control of the active powers of the mind, and that its birth and recurrence has no necessary connexion with the consciousness of will . . . But in the intervals of inspiration, and they may be frequent without being durable, a Poet becomes a man, and is abandoned to the sudden reflux of the influences under which others habitually live" . . . (A vol. VII, p. 138).

So sehen wir, daß beide Seiten, die der Vernunft und die der Einbildungskraft (127 Solve, p. 103), bei der Nachzeichnung einer künstlerischen Seele beachtet werden müssen, wenn wir ein vollständiges und naturgetreues Bild gewinnen wollen. Doch bleibt bei der Erfassung des neuen ästhetischen Schaffens das Reich der Phantasie maßgeblich, während das des bloßen Verstandes in den

Hintergrund tritt. Wenn Rousseau und Shelley ihre Schaffenskraft walten lassen wollten, dann hoben sie sich über das begrenzte verstandesmäßige Denken in das unendliche Reich der dichterischen Phantasie.

2. Ästhetisches Apriori.

a) Der Eindruck.

Dieser Erhebung in den Zustand der freiesten Phantasieentfaltung widmet der Romantiker die schönsten und heiligsten Stunden seines Daseins. Bei dem rationalistischen Dichter ist der Ablauf des ästhetischen Erlebens nur eine seelische Funktion unter vielen anderen, beim Romantiker dagegen bekommt das Leben durch den dichterischen Vorgang erst einen tieferen Sinn. Beim Rationalisten bedarf es immer einer mehr oder minder gewaltsamen Umstellung, bei Rousseau und Shelley scheint die Seele aus der Welt des realen Geschehens langsam, fast unmerklich in die der Phantasie hinüberzugleiten (92 Obenauer, S. 288). „It is plain enough that we have in Shelley the problem, ordinary enough, but made extraordinary in him by the intensity of his nature, of one man living in two worlds, one of ideal emotion, the other of quiet reason" (14 Brooke, p. 209). Dort scharfe Grenze, hier anscheinend keine Scheidung und kein Hindernis, das die Seele aufhalten könnte. Leben und Dichten bildet eine Einheit. Rousseau und Shelley mußten sich deshalb in ständiger Bereitschaft befinden, weil sie nicht wußten, wann sie der Traum der Phantasie umfangen würde. Es bedarf nur eines ihrer Seele bedeutsamen Vorganges oder Ereignisses, um plötzlich die Fülle ihrer ästhetischen Gestaltungskraft zum Überfließen zu bringen.

Das meinte auch Mrs. Shelley, wenn sie diesen labilen Zustand im Schaffen ihres Mannes herausfühlte und so über das Zustandekommens des Gedichts „The Witch of Atlas" schrieb: „He was thrown on his own resoureces, and on the inspiration of his own soul, and wrote, because his mind overflowed, without the hope of being appreciated" . . . (A vol. V, p. 79; vol. IX, p. 182; vol. II, p. 204). So gibt hier der Ausdruck „overflowing", den Shelley selbst sehr oft braucht, ganz das Geheimnisvoll-Unbestimmte des unvermittelten Eintretens des künstlerischen Schaffens wieder. Bei einer Seele, die völlig in den Gebilden ihrer Phantasie aufzugehen scheint, ist nur ein seelenverwandter Eindruck erforderlich, um die Schönheit dieser inneren Welt in Rhythmus, Reim und Sprachmelodie einströmen zu lassen. Auf solche Weise wurden für Shelley die jubelnde Lerche, oder die ernst-schweigende Bergwelt des Mont Blanc, die allen von Menschen geschaffenen Begriffen zu spotten scheint, oder die sich allmählich im Blau verlierenden

Höhenzüge der Euganean Hills der erste Eindruck, der den reichen aus dem Innern quellenden Phantasiegebilden den Weg zum vollendeten Kunstwerk wies.

Aber die quälende Unsicherheit der immerwährenden Schaffensbereitschaft empfindet auch Rousseau besonders stark, wie aus den Worten der „Nouvelle Héloïse" hervorgeht: . . . „O Julie! que c'est un fatal présent du ciel qu'une âme sensible! Celui qui l'a reçu doit s'attendre à n'avoir que peine et douleur sur la terre. Vil jouet de l'air et des saisons, le soleil ou les brouillards, l'air couvert ou serein, régleront sa destinée, et il sera content ou triste au gré des vents"(B tom. IV, pp. 58—9).

Rousseau und Shelley duldeten eben keine Eingrenzung in örtlicher und zeitlicher Hinsicht, ihre Individualität und ihre Schaffenskräfte mußten sich frei entfalten können (143 Suddard, p. 113). Das zeigte sich auch beim Eintritt des Schaffensprozesses: er kann in jedem Augenblick das Denken des Dichters in Anspruch nehmen. Gebunden bleibt in solchem Falle das Schaffen des Rationalisten und des Realisten. Es ist deshalb auch leicht verständlich, weshalb in Zeiten der höchsten Geltung normativen Denkens der Kritiker die führende Rolle in der Literatur spielte, und daß es keine so aller Kritik abholde Zeit gab wie die der Romantik. Sie mußte in ihrer Kunstauffassung jeden äußeren Eingriff in ihre eigene Phantasiewelt als ungerechtfertigt empfinden (A vol. III, p. 166; vol. IV, p. 64; 120 Schlegel, S. 53). Bei Rousseau und bei Shelley tritt das irrationale Element mehr in den Vordergrund. Folgen wir hier den Schilderungen, die uns beide von ihrem dichterischen Schaffen geben: . . . „Un soir, près d'entrer à l'Opéra, me sentant tourmenté, maîtrisé par mes idées, je remets mon argent dans ma poche, je cours m'enfermer chez moi, je me mets au lit après avoir bien fermé tous mes rideaux" . . . (B tom. VIII, pp. 207—8). Oder als Rousseau nach Vincennes wanderte, um dort Diderot im Gefängnis aufzusuchen: . . . „J'avois dans ma poche un Mercure de France, que je me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Académie de Dijon, qui a donné lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture: tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'oppresse" (B tom. X, p. 301).

In gleicher Weise äußert sich Shelley über diesen Augenblick der dichterischen Eingebung, der mit dem Vorgang einer religiösen Vision vieles gemeinsam hat: . . . „A man cannot say, ‚I will compose poetry', the greatest poet even cannot say it, for the mind

is as a fading coal, which some invisible influence like an inconstant wind awakens to transitory brightness" (A vol. VII, p. 135).

Um die ständige Bereitschaft zum Dichten zu symbolisieren, brauchen die deutschen Romantiker gern das Gleichnis der Aeolsharfe (auch in der englischen Vorromantik), die durch irgend einen Windstoß zum Klingen gebracht wird, deren Töne aber mit dem langsamen Nachlassen des Windes sich in der Stille verlieren. Dieses Bild findet sich auch bei Shelley: . . . „Man is an instrument over which a series of external and internal impressions are driven, like the alternations of an everchanging wind over an Aeolian lyre" (A vol. VII, p. 109; vol. II, p. 213). So müssen Rousseau und Shelley den ersten Augenblick der dichterischen Eingebung als etwas ganz Irrationales ansehen. „Meist überfällt diese Stimmung den Künstler, ohne daß er sie aufgesucht hätte: zu jeder Stunde, an jedem Ort kann sie eintreten" (23 Dessoir, p. 173). Es liegt außerhalb des menschlichen Willens, diesen Augenblick herbeizuführen, er kann ihn nur begünstigen und beschleunigen, sonst muß sich der Dichter ganz passiv verhalten. „The greatest stress is laid on this influence or inspiration, and in the end we learn that the origin of the whole process lies in certain exceptional moments when visitations of thought and feeling elevating and delightful beyond all expression, but always arising unforeseen and departing unbidden, reach the soul" (11 Bradley, p. 149).

Aber gleichzeitig liegt in der vollständig Ich-haften Einstellung, wie sie sich hier auswirkt, eine tiefe Tragik: der Dichter glaubt ganz frei zu sein, wenn er sich seiner Phantasie überläßt. Das ist aber in Wirklichkeit nicht der Fall, denn er wird nun umgekehrt ganz von seiner Phantasie abhängig und unterliegt ihrem Zwange, sie bestimmt seinen Willen. Er muß alles fliehen, was ihrer freien Auswirkung hinderlich sein könnte.

Gleichzeitig bestimmt den Dichter die gesamte geistige Atmosphäre, in der er sich befindet. Er muß sich mit Dingen beschäftigen, die seiner Stimmung am weitesten entgegenkommen, und alle Menschen aus seiner Umgebung verbannen, die ihn irgendwie hindernd beeinflussen könnten. Wir erkennen hier, daß Rousseau wie Shelley gerade von ihrer gesellschaftlichen Umgebung sehr abhängig waren.

Es ist oft gefragt worden, weshalb bei Shelley die Zeit seines Zusammenlebens mit Bryon, als er mit Mary Godwin seine erste Schweizer Reise unternahm, so fruchtlos verlief, weshalb ihn nicht die zahlreichen Anregungen, die er von Byron empfing, zu höchsten Leistungen anspornten (153 Volkelt, S. 235). Es scheint ihn etwas in Byrons Wesen behindert zu haben. Der Dichter des Weltschmerzes war zu unharmonisch und die Dissonanzen in seinem Innern quälten die Umgebung. Diese Widersprüche hinderten die

Phantasie des ungeheuer zart empfindenden Shelley am freien dichterischen Gestalten, vielleicht konnte sich so sein eigener Lebensrhythmus nicht frei auswirken, wie das immer der Fall sein mußte, wenn er sich einem Gipfelpunkt seines Schaffens näherte.

Auch Rousseau verfügte über ein unendlich feines Gefühl für die seelische Atmosphäre, die ihn umgab. In den Tagen in Paris konnte er nicht zur Ruhe kommen, weil er durch gesellschaftliche Verpflichtungen gebunden war und beständig unter dem Einflusse der Enzyklopädisten stand, die ihn dauernd von seinem eigenen Wesen ablenkten. Diese Welt war ihm innerlich fremd, er konnte sich nie völlig mit ihr vertraut machen und sich in ihr wohlfühlen. Hier war er ein Fremdling, obwohl er mit seinen Kompositionen und Dichtungen am französischen Hofe Triumphe feierte.

Diesem Zustande machte er entschlossen ein Ende und zog trotz der Kritik seiner Freunde hinaus in die Eremitage, einem kleinen Gartenhause, das ihm Mme d'Epinay zur Verfügung gestellt hatte. Hier begannen denn auch die Jahre des höchsten Schaffens: . . . „Erst an diesem Tage habe ich angefangen zu leben" . . . (26 Dilthey, S. 217).

b) Der Ausdruck.

Der weitere Verlauf des dichterischen Prozesses zeigt die gleiche Abhängigkeit Rousseaus und Shelleys vom freien Walten ihrer Phantasie; der Gegenstand, der das künstlerische Erleben auslöst, erscheint völlig nebensächlich. Der Augenblick, in dem sich der Dichter dem realen Eindruck des Objekts hingibt, macht im Vergleich zum Ablauf, den der Gang des Prozesses später nimmt, nur einen geringen Bruchteil aus.

Unmittelbar nach dem Eindrucke machte sich bei Rousseau und Shelley das Bestreben geltend, sich vollständig von der Umwelt loszulösen (153 Volkelt, S. 234): . . . „je cours m'enfermer chez moi, je me mets au lit après avoir bien fermé tous mes rideaux pour empêcher le jour d'y pénétrer; et là, me livrant à tout l'oestre poétique et musical, je composai rapidement en sept ou huit heures la meilleure partie de mon acte" (B tom. VIII, p. 208). Rousseau sucht sich aller äußeren Fesseln zu entledigen, um die Phantasie ganz frei und ungehindert spielen zu lassen: er schließt sich gegen Licht und Schall ab, und sucht sogar den Druck der Kleidung zu beseitigen. Dieses Bestreben bleibt bei Rousseau immer gleich, wie sich aus der Darstellung ergibt, die er über die Ereignisse unmittelbar vor der Abfassung seiner Preisschrift von Dijon in einem Briefe an Malesherbes sandte: . . . „Ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation qu'en me rele-

vant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes" . . . (B tom. X, p. 301).

Das Charakteristische dieses Vorganges tritt bei einem Vergleiche mit einem Realisten deutlich zutage. Er wird schon durch seine ganze Technik gezwungen, sich mitten in die reale Welt hineinzustellen. Er muß sich wie Thackeray in jahrelangem, mühseligem Studium in Quellen und Abhandlungen hineinarbeiten, sich nach Möglichkeit selbst an den Ort der Handlung begeben, um ihr Kolorit lebenswahr wiederzugeben und etwas von der Stimmung der vergangenen Zeit einzufangen. Auch Dickens bleibt immer objektsgebunden: wenn er sich die Gestalten seiner Phantasie so genau vorstellte, daß er zuweilen mit anderen darüber streiten konnte, wie sie sich in einzelnen besonderen Situationen verhalten würden, daß er sich förmlich mit ihnen unterhalten konnte, sich die Einzelheiten ihrer Kleidung vor Augen rief, mit ihnen wie mit lebendigen Menschen verkehrte und von ihrem Untergange so ergriffen war, als sei ein Freund gestorben, dann bleibt er eben doch objektsgebunden, wenn auch sein Objekt nur in der Vorstellung existierte.

Aus dem Bestreben, die Phantasie möglichst frei walten zu lassen, erklären sich viele Eigentümlichkeiten in Shelleys Wesen. Schon als Kind wanderte er durch die schweigenden Wälder von Field Place. Dort im geheimnisvollen Dunkel der Nacht war er ganz bei sich selbst und brauchte sich nicht den Anordnungen von Erwachsenen zu fügen. Diese Vorliebe teilte er mit allen Romantikern. Er kann sich förmlich berauschen, wenn die Umrisse einiger harmloser Gegenstände sich plötzlich in gespentische Schatten einer anderen Welt zu verwandeln scheinen. So umhüllt auch den Schauplatz seiner dichterischen Schöpfungen der Stimmungszauber der Nacht.

Aber die Tendenz Rousseaus und Shelleys, sich von allen äußeren Bindungen zu lösen, um der Phantasie freien Raum zu verschaffen, äußert sich noch in anderer Weise. Sie wird zur Sehnsucht nach Einsamkeit. So schreibt Mrs. Shelley über das Zustandekommen des „Alastor": . . . „The poem was written in his boat, and it floated under the beachgroves of Bisham, or during wanderings in the neighbouring country, which is distinguished for peculiar beauty" . . . (A vol. I, p. 198). Im sanft gleitenden Boote, das anscheinend steuerlos wie Alastor selbst einem unbekannten Ziele durch Wind und Strömung zugetrieben wird, hängt Shelley seinen Träumen nach. Hier ist er aller Fesseln ledig.

Als Rousseau heimatlos im Ausland Zuflucht suchen mußte, wohnte er kurze Zeit auf einer Insel im Bieler See (Saint Pierre), wo er einige Wochen in vollkommener Ruhe verbringen konnte, bis ihn der Berner Senat auf Veranlassung der Geistlichkeit auch

von hier vertrieb. Über diese Ruhe auf der einsamen Insel schreibt Rousseau in den „Confessions": . . . „Souvent, quand l'air étoit calme, j'allois immédiatement en sortant de table me jeter seul dans un petit bateau . . . Le moment où je dérivois me donnoit une joie qui alloit jusqu'au tressaillement, et dont il m'est impossible de dire ni de bien comprendre la cause, si ce n'étoit peut-être une félicitation secrète d'être en cet état hors de l'atteinte des méchans . . . Souvent laissant aller mon bateau à la merci de l'air et de l'eau, je me livrois à des rêveries sans objet" (B tom. IX, pp. 72—3).

„Our boat is asleep on Serchio's stream,
Its sails are folded like thoughts in a dream,
The helm sways idly, hither and thither" . . .
(A vol. IV, p. 112.)

Die große Vorliebe gerade für diese ziellosen Bootsfahrten sollte später dem Dichter zum Verhängnis werden, wie er es im „Alastor" geträumt hatte:

„My soul is an enchanted boat,
Which, like a sleeping swan, doth float,
Upon the silver waves of thy sweet singing."
(A vol. II, p. 225.)

Aber es bleibt noch ein anderer Weg übrig, sich von allen äußeren Einflüssen freizumachen, um sich ganz auf sein Ich zurückziehen zu können. Der Romantiker greift zu künstlichen Mitteln, um seine überscharfen Sinne zu betäuben. Im Opiumtraum fallen alle äußeren Bindungen, und die Phantasie eilt ihren Gebilden nach: . . . „Denn Rausch heißt, daß die Zweiheit aufgehoben ist, daß jede Hemmung, Gegenwirkung und Begrenzung fiel" . . . (141 Strich, S. 55). Friedrich Schlegel glaubte den Mißerfolg seines „Alarkos" dem Umstande zuschreiben zu müssen, daß er während des dichterischen Prozesses nicht genügend Opium zu sich genommen habe (5 Babbitt, p. 181).

Wir wissen, daß Shelley in seinem Leben von Rauschmitteln wenig Gebrauch gemacht hat, ausgenommen in der Zeit, als ihn die Liebe zu Mary Godwin dem Wahnsinn nahe gebracht hatte. Die „Nouvelle Héloïse" wurde in einem Liebesrausche niedergeschrieben, als Mme Houdetot Rousseau zum Mitwisser ihres unglücklichen Verhältnisses zu St. Beuve machte (59 Höffding, S. 59).

So verehren Rousseau und Shelley die Ekstase als den höchsten Zustand, weil sie einen Übergangsmoment von der Zeit zur Ewigkeit darstellt. Man hat diese Richtung der Romantik die Dionysische genannt (142 Strich, S. 8 f.). Alle Bindungen treten zurück und werden auf ein Minimum herabgesetzt. Im Rausche ist der Wille vollständig ausgeschaltet. In einem Opiumtraum wurden die Zeilen des Gedichtes „Kubla Khan" von Coleridge nieder-

geschrieben, zu deren vollendeter Rhythmik eben nur die ganz freie Phantasie fähig ist. In einem solchen rauschhaften Zustande sind auch die besten Gedichte Shelleys entstanden: . . . „And yet the poem (Hymn to Intellectual Beauty) was composed under the influence of feelings which agitated me even to tears" . . . (A vol. IX, p. 208). . . . „The poem entitled „Mont Blanc", was composed under the immediate impression of the deep and powerful feelings excited by the objects which it attemps to describe; and as an undisciplined overflowing of the soul, rests its claim to approbation on an attempt to imitate the untamable wildness and inaccessible solemnity from which those feelings sprang" . . . (A vol. III, p. 128).

Auch „Laon and Cythnia" kam unter gleichen Begleitumständen zur Vollendung: . . . „The poem was produced by a series of thoughts which filled my mind with unbounded and sustained enthusiasm" . . . (A vol. IX, p., 266). Rousseau und Shelley sprechen hier weniger von der Ekstase als vom Traum: . . . „Those who are subject to the state called reverie, feel as if their nature were dissolved into the surrounding universe, or as if the surrounding universe were absorbed into their being. They are conscious of no distinction. And these are states which precede, or accompany, or follow an unusually intense and vivid apprehension of life" (A vol. VI, pp. 195—6).

Aber wir haben den Eindruck, als äußere sich Shelley nur ungern über diese Dinge, als scheue er sich, den Schleier von den letzten Erlebnissen seines Künstlertums zu ziehen. Nicht so Rousseau, der ja auch manchmal die gewagtesten Dinge mit Zynismus persiflierte und sich mit einer gewissen Freude über diese von jedem Künstler als heilig empfundenen Zustände verbreitete (B tom. VII, p. 1225).

3. Objektiviertes ästhetisches Erleben.

In dieser heiligen Stille wird das Kunstwerk geschaffen, das nur seinem Eigengesetz gehorcht. Es bleibt ein für Rousseau und Shelley typisches Erleben, daß sie, ganz ihrer Phantasie hingegeben, immer das Gefühl haben, niemals ihr Erleben ganz wiedergeben zu können, die äußere Form, in die es gekleidet ist, erscheint ihnen nur ganz unzulänglich. Wenn der Dichter eben daran geht, sein Erlebnis zu übermitteln, ist er ganz an die Form gebunden. Denn Kunst gibt es nur in der Gemeinschaft, die Form dient dazu, sein Erleben der Gemeinschaft zugänglich zu machen. Der Künstler hat die Form zu suchen, die ja immer etwas Begrenztes, Endliches sein muß. Das ist ein Problem, mit dem sich schließlich jeder Künstler auseinanderzusetzen hat. Bei Rousseau und Shelley wurde die Frage besonders wichtig.

Ein Inhalt bekommt erst durch die Form Dauer, damit gerieten Rousseau und Shelley mit der Grundtendenz ihres eigenen Wesens in Konflikt; denn ihr Ziel bestand doch gerade darin, alle äußeren Grenzen zu überwinden. Hieraus ergaben sich die zahllosen Spannungen, die dieses Erlebnis mit sich gebracht hat. Mit diesen veränderten Anschauungen gelangten Rousseau und Shelley zu einer neuen Sprachauffassung. Immer wieder klagten beide darüber, daß sie nur einen Bruchteil des sich ihrer Phantasie darbietenden Seins wiedergeben könnten. Rousseau: . . . „Il ne resta le matin dans ma tête qu'une bien petite partie de ce que j'avois fait; mais ce peu, presque effacé par la lassitude et le sommeil, ne laissoit pas de marquer encore l'énergie des morceaux dont il offroit les débris" (B tom. VIII, p. 208).

Die Bergwelt der Schweizer Alpen machte auf Shelley einen tiefen Eindruck. In einem Briefe an Peacock wollte er sein Erlebnis niederschreiben, ist aber von dem Gefühl erfüllt, daß ihm das nicht glücken konnte: . . . „I do not err in conceiving that you are interested in details of all that is majestic or beautiful in nature. But how shall I describe to you the scenes by which I am surrounded? To exhaust the epithets which express the astionishment and the admiration — the very excess of satisfied expectation, where expectation scarcely acknowledged any boundary — is this to impress upon your mind the images which fill mine now, even till it overflows?" (A vol. IX, p. 182).

Auch die endgültige Abfassung der Preisschrift von Dijon ist nur ein schwacher Abglanz der unendlichen inneren Welt: . . . „Oh monsieur," schreibt Rousseau an Malesherbes, „si j'avois jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurois fait voir toutes les contradictions du système social . . . Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules des grandes vérités, qui, dans un quart-d'heure, m'illuminèrentsous cet arbre, a été bien foiblement épars dans les trois principaux de mes écrits" (B tom. X, p. 301).

Über seinen eigenen Zustand während dieser Schaffensperiode schreibt er: . . . „Le sentiment, plus prompt que l'éclair, vient remplir mon âme; mais au lieu de m'éclairer, il me brûle et m'éblouit. Je sens tout et je ne vois rien. Je suis emporté, mais stupide; il faut que je sois de sang-froid pour penser" . . . (B tom. VIII, p. 79). Mit unglaublicher Schwierigkeit ordneten sich seine Gedanken: . . . „Si j'avois su premièrement attendre, et puis rendre dans leur beauté les choses qui s'y sont ainsi peintes, peu d'auteurs m'auroient surpassé" (B tom. VIII, p. 80).

Dieses schmerzliche Gefühl der Unzulänglichkeit des Ausdrucksvermögens, die Unmöglichkeit, das Reich der Phantasie irgendwie abzuspiegeln, erreichte bei Shelley seinen Höhepunkt,

wie Byrons Leiden am Leben vielleicht der gleichen Wurzel entsprang. Shelley schreibt in „A Defence of Poetry": . . . „when composition begins, inspiration is already on the decline, and the most glorious poetry that has ever been communicated to the world is probably a feeble shadow of the original conception of the Poet" (A vol. VII, p. 135).

Eine Weltanschauung, deren Wertsystem unter dem Primat des Theoretischen steht, kann für einen solchen inneren Gegensatz kein Organ besitzen. Hier fehlt das resignierende Gefühl einer Unzulänglichkeit, die vielleicht nur als mangelnde Beherrschung der sprachlichen Regeln angesehen wird. Dem Rationalisten bedeutete die Sprache kein Problem.

a) Wortform.

Dieser Zwiespalt zwischen Form und Gehalt, der Idee als solcher und ihrer endlichen Ausprägung, zieht sich durch das gesamte Schaffen Rousseaus und Shelleys, er wurde auch in das einfache Verhältnis von Wortform und Wortsinn hineingetragen. Der subjektivistische Mensch[1]), also auch Rousseau und Shelley, waren der Überzeugung, daß eine Wortform den Wortsinn niemals adäquat wiedergeben könne . . . „But words are merely signs of ideas. How many evils, and how great, spring from the annexing inadequate and improper ideas to words!" . . . (A vol. IX, p. 13).

Man kann überall dort in der literarischen Entwicklung, wo Zweifel an dem Genügen der Wortform auftreten, mit Sicherheit auf ein Erwachen des Subjektivismus schließen.

Schon im Vorworte der „Nouvelle Héloïse" tauchen solche Zweifel auf — die ersten Anzeichen einer Umwertung, die sich von einer Kunstform abwendet, die bloß in Worten glänzen will. Wir werden . . . „bezaubert, vielleicht auch bewegt sein, aber von dieser Bewegung, die flüchtig und reizlos ist, wird nichts haften bleiben als die Erinnerung an Worte" . . . d. h. an die äußeren Hülsen, während der übermittelte Gehalt belanglos bleibt (B vol. IV, p. 6). Deshalb muß auch der feinfühlige Mensch eine auf solchen Grundsätzen aufgebaute Darstellungsform als gekünstelt und leblos empfinden . . . „Nor have I permitted any system relating to mere words, to divert the attention of the reader" (A vol. I, p. 242).

„Wenn Rousseau gegen die Kunst protestierte, so war es zum größten Teil deshalb, weil er in seinem eigenen Innern einen größeren Reichtum vorfand, als die Kunst der Zeit ihm geben konnte. Und wenn er dennoch den Grund zu einer neuen Kunst gelegt hat, so ist dies daraus zu erklären, daß er einen großen Reichtum in

[1]) Über den Begriff „subjektiv" vgl. P. Hofmann, Das Verstehen vom Sinn und seine Allgemeingültigkeit. Berlin 1929.

seinem Innern besaß, für den er Form und Ausdruck suchte" (59 Höffding, S. 68). Diese Anschauung wird weiter im Vorworte der „Nouvelle Héloïse" belegt: . . . „Au contraire, une lettre que l'amour a réellement dictée, une lettre d'un amant vraiment passioné, sera lâche, diffuse, toute en longueurs, en déscordre, en répétitions. Son coeur, plein d'un sentiment qui déborde, redit toujours la même chose, et n'a jamais achevé de dire, comme une source vive qui coule sans cesse ne s'épuise jamais" (B tom. IV, pp. 6—7).

In diesen Worten kann man eine völlige Abwendung von der Überbetonung der Darstellungsweise erkennen. Zum ersten Male wird der Primat des Gehaltes propagiert, während der der Form gebrochen ist. Damit scheinen wir uns an der Schwelle einer neuen Kunstanschauung zu befinden, die das Denken der folgenden Generationen so ungeheuer vertieft hat — es war die geistesgeschichtliche Aufgabe der folgenden Zeit. „So verurteilt Rousseau unter dem Namen der Kunst schlechthin die Kunstübung seiner Zeit. Das Urteil aber enthält die Keime einer neuen Kunst, welche auf tieferen seelischen Wirklichkeiten beruht" (138 Stein, S. 266).

Eine solche Vertiefung tritt uns auch aus den Worten Shelleys entgegen: . . . „The language of the poets is vitally metaphorical" (A vol. VII. p. 111). . . . „It is as it were the interpenetration of a diviner nature through our own; but its footsteps are like those of a wind over a sea, which the morning calm erases and whose traces remain only, as on the wrinkled sand which paves it" . . . (A vol. VII, p. 136). Rousseau führte im Vorworte der „Nouvelle Héloïse" ebenfalls diesen Gedanken weiter aus: . . . „Rien de saillant, rien de remarquable; on ne retient ni mots, ni tours, ni phrases; on n'admire rien, l'on n'est frappé de rien. Cependant on se sent l'âme attendrie; on se sent ému sans savoir pourquoi. Si la force du sentiment ne nous frappe pas, sa vérité nous touche; et c'est ainsi que le coeur sait parler au coeur. Mais ceux qui ne sentent rien, ceux qui n'ont que le jargon paré des passions, ne connoissent point ces sortes de beautés et les méprisent" (B tom. IV, p. 7).

So setzt auch bei Rousseau das Ringen des Romantikers mit dem Worte ein, aber nicht um äußeren Glanzes willen, sondern weil der Inhalt nicht der Form entspricht. „Il y a telle de mes périodes que j'ai tournée et retournée cinq ou six nuits dans ma tête avant qu'elle fût en état d'être mise sur le papier. De là vient encore que je réussis mieux aux ouvrages qui demandent du travail qu'à ceux qui veulent être faits avec une certaine légèreté, comme les lettres, genre dont je n'ai jamais pu prendre le ton, et dont l'occupation me met au supplice" (B tom. VIII, p. 80).

In diesen Worten liegt die Überwindung einer Kunstauffas-

sung, die im Prinzip der Nachahmung ihr Ideal zu erblicken meinte (44 Fusseder, S. 1).

Das Kunstwerk dieser neuen Zeit, die wir Romantik nennen, ist frei von allen äußeren Fesseln, frei von jeder Bindung an ein Ideal, es ist schlechthin einmalig und unwiederholbar. Es entspricht einer Stimmung, die vielleicht niemals wiederkehren kann. So erklärt es sich vielleicht, daß man ein romantisches Musikstück nur einmal richtig erleben kann.

Das gleiche Gefühl für die Unzulässigkeit der Sprache teilt Shelley mit Rousseau. Aber Shelley bleibt auch hier in der Wiedergabe letzter Lebensdeutungen der feinere und zartere, es ist bei ihm mehr ein resigniertes Leiden an den Fesseln, an denen sich seine Seele wundreibt. In all seinen größten Schöpfungen fühlte er deutlich die Grenze, an die sich die Ausdrucksfähigkeit seiner Stimmungsschattierungen stieß. Doch erweiterte er ihren Bereich unendlich. Der Sinn des einzelnen Wortes erscheint Shelley nicht klar genug (A vol. II, p. 313), sondern er wird eingeengt, behindert, er strebt aus der Form heraus, die ihn wie eine Höhle umschließt: . . . „I bid ascend those subtle and fair spirits, whose homes are the dim caves of human thought" . . . (A vol. II, p. 199). So läßt sich der Gegensatz von Idee und Ausprägung der Idee bis in das Verhältnis von Wortsinn und Wortform hinein verfolgen (117 Schier, S. 183). Wir können gleichzeitig bemerken, wie das einzelne Kunstgebiet nicht mehr ausreicht, um Stimmungen Ausdruck zu verleihen. Auch hier werden die Grenzen verwischt: das Phänomen der Synästhesie.

So bringt der Subjektivismus Rousseaus und Shelleys eine Erweiterung des Wortschatzes mit sich, wie sie zu Zeiten des Rationalismus nicht möglich gewesen wäre. Der Subjektivismus eröffnete den Sinn für ein irrationales Moment, das sich allem rein verstandesmäßigen Denken entzieht und einer begrifflichen Fixierung nicht mehr zugänglich ist. Damit entwickelt sich das Bewußtsein des Unendlichen auf ästhetischem Gebiete: . . . „His (Dante's) very words are instinct with spirit; each is as a spark, a burning atom of inextinguishable thought . . . All high poetry is infinite; it is as the first acorn, which contained all oaks potentially. Veil after veil may be undrawn, and the inmost naked beauty of the meaning never exposed" . . . (A vol. VII, p. 131). Shelley vergleicht das Verhältnis von Wortform und Wortsinn mit dem von Ton und Melodie: . . . „A Poet is as a nightingale, who sits in darkness and sings to cheer its own solitude with sweet sounds; his auditors are as men entranced by the melody of an unseen musician, who feel that they are moved and softened, yet know not whence or why" (A vol. VII, p. 116).

Wir glauben, daß sich die Problematik Wortform—Wortsinn

dem System von Rousseaus und Shelleys Denken zwanglos einordnet. In beiden waltet die Sehnsucht nach einer vollkommeneren Form, um ihre eigenen Gedanken zum Ausdruck zu bringen. So streben beide aus einer realen Welt in eine ideale, die ihrem Wesen entspräche. Rousseau peinigte sich in seinen letzten Lebensjahren mit der Frage, ob er denn wirklich so sei, wie ihn die Welt sich vorstelle. Die „Confessions" sind aus dem Bedürfnis entstanden, seine Mitmenschen über sein eigenes wahres Wesen aufzuklären (B vol. VIII, p. 82). Deshalb machte der Verfasser auch vor der Wiedergabe von Entscheidungen, die der feinfühlige Mensch sonst zu verbergen pflegt, nicht Halt. Rousseau glaubte sich von einer ihn bewußt mißverstehenden Welt umgeben: . . . „L'objet propre de mes ‚Confessions' est de faire connoître exactement mon intérieur dans toutes les situations de ma vie. C'est l'histoire de mon âme que j'ai promise; et pour l'écrire fidèlement je n'ai pas besoin d'autres mémoires: il me suffit, comme j'ai fait jusqu'ici, de rentrer au dedans de moi" (B vol. VIII, p. 196).

b) Satzform.

Weniger klar liegen die Verhältnisse, wenn sich mehrere Worte zu einem in sich ruhenden Sinnganzen zusammenschließen, das dazu dient, über eine Vorstellung etwas auszusagen, sie näher zu bestimmen, zu erweitern oder sie mit anderen Vorstellungskreisen in Beziehung zu bringen. Gleichzeitig kann auch die innere Struktur des Satzes nicht das Wesen seines Verfassers verleugnen, weil sich die Denkweise des Menschen in allem offenbart, was er tut.

Auch bei einem Satzgebilde macht sich wieder die Dualität bemerkbar, die uns schon bei der Beurteilung von Wortsymbol und Wortsinn entgegentrat. Jetzt steht dem Satz die in ihm zum Ausdruck gebrachte Sinnbeziehung gegenüber, wobei naturgemäß beide unlöslich miteinander verbunden sind, Veränderungen des einen Teils bedingen solche des anderen. Umbewertungen und Verschiebungen des subjektiven Faktors, wie sie bei Rousseau und Shelley gegenüber dem Rationalismus stattgefunden haben, führen zu ganz neuen stilistischen Grundfolgerungen. Am besten wird das ersichtlich, wenn wir die neue Einstellung auf dem Hintergrunde der vernunftgeregelten Denkweise erscheinen lassen.

Ein Rationalist beschränkt den Rahmen, in dem sich ein Erleben zu vollziehen hat, und strebt danach, die seelischen Vorgänge in mehr objektiver, unpersönlicher Weise zu beschreiben. Ihm ist eine ausgeglichene Stimmungslage angemessen, wie er denn auch alle Erlebnisse meidet, die sein seelisches Gleichgewicht beeinträchtigen könnten. Es widerspricht ganz dem rationalisti-

schen Wesen, in einen Seelenzustand zu geraten, der sich einer weitgehenden Kontrolle durch die Vernunft entzieht. Mit einer solchen Denkhaltung verbindet sich eine genaue Verteilung der seelischen Energie auf den gesamten Erlebnisverlauf, der in gleichen Zeiträumen in gleichen Abständen vorzurücken scheint, und jedem einzelnen Zeitabschnitt entspricht auch ein bestimmter Bruchteil der verfügbaren seelischen Energie. So versucht der Rationalist den subjektiven Faktor nach Möglichkeit herabzusetzen.

Rousseau und Shelley stehen in einem völligen Gegensatz zu dieser rationalistischen Denkhaltung. Beide begünstigen geradezu Stimmungslagen, die von einem ruhigen Gleichgewicht der Seele weit entfernt sind. Daran knüpft sich gleichzeitig die Notwendigkeit, das Prinzip des gleichmäßigen Erlebnisablaufes aufzugeben. Die seelische Energie scheint sich in manchen Zeitabschnitten zusammenzuballen, um dann wieder völlig abzuklingen. So ist bei Rousseau und Shelley der gleichmäßige Erlebnisablauf oft gestört. Je stärker dann die Energiestockungen auftreten, desto größer ist der Anteil des subjektiven Faktors. In diesem Falle scheint die Kurve des Erlebnisablaufs besonders weit von der Mittellage entfernt. Damit ändert sich naturgemäß auch die Darstellungsfähigkeit des Erlebnisses selbst: das Medium der Sprache wird immer unzureichender zur Übermittlung des Erlebnisses. So beobachten wir hier die gleichen Erscheinungen wie im Verhältnis von Wortsymbol und Wortsinn: ein einzelner Satz ist für die Wiedergabe eines feinen und bisweilen hauchartigen Gedankengespinstes ungeeignet.

So erheben sich bei Rousseau und Shelley ganz neue Ansprüche an die Art der Wiedergabe eines Erlebnisses und Sinnzusammenhanges. Es wird durch die Erweiterung des Erlebnisbereiches und die damit verbundene Verfeinerung der einzelnen Sinnbeziehungen auch eine Vergrößerung der Zahl der Darstellungsmittel erforderlich. Die ungeahnten neuen Welten von Stimmungen und Stimmungsübergängen, und die sich oft kreuzenden Unter- und Überordnungen von verschiedenen Sinnesbeziehungen würden sich nicht von dem weitmaschigen Netz rationalistischer Darstellungsmittel auffangen lassen. Zu ihrer Wiedergabe bedarf es einer weitgehenden Erneuerung und Umstellung der Satzformen, die ihrerseits wieder nach der Art und der Intensität des Stimmungsablaufs wechseln. Man kann deshalb bei Rousseau und Shelley nicht von einem Stil schlechthin sprechen. Bei beiden wird die Sprache, die als Instrument dem Erleben zu dienen hat, viel komplizierter und feingliedriger, denn nur so kann sie zum Träger auch der zartesten Sinnbezüge werden.

Diese Gründe lassen ersichtlich werden, daß sich Rousseaus

und Shelleys Darstellungsbedürfnis nicht mit einem kalten rationalistischen Satzstil befriedigen läßt. Im Rationalismus waren viele Satzarten zu bloß rhetorischen Ausstattungsgegenständen herabgesunken, so Frage, Antwort, Ausruf, sie wurden nur dann vorsichtig verwendet, wenn sie das stilistische Gleichgewicht des Ganzen nicht beeinträchtigten. Eine Beachtung all dieser Regeln war nur deshalb möglich, weil der Satz bei der Niederschrift bereits vollendet war, und er keiner Umwandlung und Umstellung einzelner Satzglieder bedurfte, er stellte das Endprodukt eines langen Denkprozesses dar. Damit büßte er aber auch ein an unmittelbarer Lebensnähe, die wir an Rousseaus „Nouvelle Héloïse" und den Schöpfungen Shelleys bewundern. Bei ihnen spiegelt der Satz den Denkprozeß selbst, er ist weit davon entfernt, vollendet zu sein: denn das würde der Sehnsucht ihrer Verfasser nach unendlichem Wechsel und Werden zuwider laufen. Der einzelne Satz bleibt hier das Bild einer Phase innerhalb des ganzen Entwicklungsprozesses und der Leser fühlt sich in den Schöpfungsakt gleichsam mit hineingezogen.

Daneben zweifelt man daran, durch einen einzelnen Satz eine Sinnbeziehung adäquat wiedergeben zu können. Genau wie man im Verhältnis von Wortform zum Wortsinn durch mehrere Worte die Richtung anzugeben versuchte, in der der Sinn zu suchen sei, will man hier durch mehrere Sätze das Denken an die Sinnbeziehungen selbst heranführen. Ein einzelner Satz reicht nicht aus, den Sinnzusammenhang voll auszuschöpfen.

Wir verstehen jetzt vielleicht auch, weshalb sich Rousseau und Shelley so wenig durch Rücksichten auf die formalen Forderungen des Satzbaus beirren ließen. Sie sind nur bestrebt, möglichst alle stilistischen Darstellungsmittel wie Fragen, Antworten, Ausrufe, Wiederholungen heranzuziehen, um so die Aufnahmefähigkeit des Satzes zu erweitern. Diese Art des Stils findet sich oft in der „Nouvelle Héloïse":

> . . . . „Anges du ciel, j'eusse méprisé votre sort; j'eusse été le plus heureux des êtres . . . Hélas! je ne suis plus rien, un instant m'a tout ôté, j'ai passé sans intervalle du comble des plaisirs aux regrets éternels: je touche encore au bonheur qui m'échappe . . . j'y touche encore, et le perds pour jamais! . . . Ah! si je le pouvois croire! si les restes d'une espérance vaine me soutenoient . . . O rochers de Meillerie, que mon oeil égaré mesura tant de fois, que ne servîtes-vous mon désespoir? J'aurois moins regretté la vie quand je n'en avois pas senti le prix" . . . (B tom. IV, p. 129).

Für den gleichen Stil lassen sich bei Shelley genügend Beispiele finden. Bei diesem Satzstil Rousseaus und Shelleys ist der prozentuale Anteil der neuen Satzformen gestiegen, er wächst noch

innerhalb einer einzelnen Dichtung in einem Maße, wie die zum Erleben notwendige Energie zunimmt. Daneben finden sich auch bei beiden Abhandlungen, die den formalen Forderungen des Rationalismus entgegenzukommen scheinen.

Gleichzeitig verstehen wir, daß sich Shelley nur verhältnismäßig ungern einem metrischen Zwange unterworfen hat; trotzdem wundern wir uns, daß Shelley soviele metrische Zugeständnisse machte. Die Höhe rationalistischer Metrik hat er niemals erreichen können. Auf Grund eingehender Untersuchungen kam Kroder (78) zu dem Resultat: . . . „So kommt es denn, daß im vergleichenden Lichte betrachtet, Shelleys Verskunst in Bezug auf Regelmäßigkeit des Baues vor der seiner poetischen Mitbrüder nicht standhalten kann: peinliche Genauigkeit . . Abgeklärtheit der Formen . . . all das ist bei anderen Dichtern . . leichter zu treffen als bei Shelley . . . Wenn somit als Tatsache konstatiert werden kann, daß Shelleys Verskunst sich im Allgemeinen nicht verbessert und ausgereift hat, so geht daraus hervor, daß der Dichter sich dieser Mittelmäßigkeit nicht als eines flaw seiner Erzeugnisse bewußt war" . . . (S. 196; S. 142). Zu einem abschließenden Ergebnis kommt Bradley (11): . . „For Shelley, however, this measured language is not of necessity metrical. The order or measure may remain at the stage which it reaches in beautiful prose like that of Plato, the melody of whose language Shelley declares, is the most intense it is possible to conceive. It may advance to metre; and he admits that metrical form is convenient, popular, and preferable, especially in poetry containing much action. But he will not have any new poet tied down to it" . . . (p. 158).

c) Form des ganzen Kunstwerks.

Das Bestreben Rousseaus und Shelleys, alle Bindungen in ihrem Leben zu beseitigen, oder wenigstens dort, wo sie nicht umgangen werden können, auf ein Minimum herabzudrücken, muß naturgemäß auch in der objektiven Gestaltung des ganzen Kunstwerkes zum Ausdruck kommen.

Dem Schaffen aus der Ekstase, aus der rauschhaften Verzükkung heraus, sind physische Grenzen gesetzt, das traumhafte Erleben des Einzelnen ist zeitlich beschränkt, es kann nicht eine längere Zeitspanne hindurch anhalten, es muß mit der seelischen Ermattung langsam verklingen (151 Trevelyan, p. 357) oder je abbrechen mit dem plötzlichen Erwachen aus dem Traum. Ein Traum kann aber niemals in der gleichen Form wiederkehren und die ekstatische Stimmung kann niemals die gleiche sein; auf dieser Einmaligkeit des Erlebens beruht auch die Unmöglichkeit, ein liegengelassenes Werk nun nach längerer Zeit zu vollenden (Kubla Khan). Ein solches fragmentarisches lyrisches Gedicht doch noch

als höchstes Kunstwerk anzusehen, erscheint im Klassizismus ausgeschlossen.

Wir erfahren von Mrs. Shelley, welche ungeheuren Schwierigkeiten es ihrem Mann immer wieder machte, ein schon begonnenes Kunstwerk zum Abschluß zu bringen. Es fehlte dann die Stimmung: . . . „It is impossible to compose except under the strong excitement of an assurance of finding sympathy in what you write" . . . (A vol. X, p. 403). Diese Sympathie gab es dann in den meisten Fällen nicht. Der Traum und die darin geschauten Phantasiegebilde sind etwas Einmaliges, das niemals wiederkehrt. Deshalb finden sich auch in der Romantik so viele fragmentarische Kunstwerke, was man ihr allgemein zum Vorwurf gemacht hat.

Wo es dem Romantiker aber wirklich glückt, ein größeres geschlossenes Kunstwerk hervorzubringen, trägt es meist keinen romantischen Charakter mehr. So bleibt das eigentliche Kunstwerk dieser Zeit das Fragment.

Auch Shelleys theoretische Abhandlungen aus seinen späteren Lebensjahren scheinen zu einem größeren Ganzen zusammengeschlossene Fragmentenreihen zu sein: es fehlt ihnen der innere Zusammenhang und der folgerichtige Aufbau. Wie denn Shelley auch den bei weitem größten Teil seiner Aufsätze nicht zu Ende geführt hat. Hierin steht er Schlegels bewußtem Schaffen in Fragmentform nicht fern.

In Rousseaus Werken erscheint dieser Zug nur oberflächlich verdeckt. Denn manche Partien verraten geradezu einen lyrischen Charakter wie etwa die Beschreibung des Sonnenaufganges im „Emile", die man mit gewissen Einschränkungen als ein lyrisches Gedicht in Prosa ansehen könnte. In der „Nouvelle Héloïse" wird der Zug des Fragmentarischen noch offenbarer. Rousseau wählte in enger Anlehnung an seine Vorbilder die Briefform, die gerade dem subjektiven lyrischen Element den weitesten Spielraum läßt. Denn im Briefe ist man vielleicht mehr als in anderen Kunstformen gezwungen, auf die eigenen Gefühle und Erlebnisse einzugehen. Andererseits braucht sich auch der Verfasser nicht an einen genauen Aufbau zu binden, was sich allerdings in den langen Reflexionen, die oftmals die Handlung der „Nouvelle Héloïse" in den Hintergrund drängen, besonders nachteilig auswirkt.

Die Niederschrift des Romans ging, man möchte sagen, unter ähnlichen romantischen Verhältnissen vor sich. Rousseau arbeitete die einzelnen Briefe ziemlich wahllos aus und richtete sich dabei im allgemeinen nur nach der eigenen Stimmung: . . . „Je jetai d'abord sur le papier quelques lettres éparses, sans suite et sans liaison, et lorsque je m'avisai de les vouloir coudre, j'y fus souvent fort embarrassé" . . . Romantisch könnte man auch die Ziellosigkeit nennen, die bei der Abfassung waltete: . . . „Ce qu'il

y a de peu croyable et de très-vrai est que les deux premières parties ont été écrites presque en entier de cette manière, sans que j'eusse aucun plan bien formé, et même sans prévoir qu'un jour je serois tenté d'en faire un ouvrage en règle. Aussi voit-on que ces deux parties, formées après coup de matériaux qui n'ont pas été taillés pour la place qu'ils occupent, sont pleines d'un remplissage verbeux qu'on ne trouve pas dans les autres (B tom. VIII, p. 309). So meidet Rousseau wie ein Romantiker die Bindung an einen festliegenden Plan. Dem subjektiven Menschen müssen infolgedessen auch alle Kunstgebiete verschlossen bleiben, bei denen gerade eine genaue Innehaltung eines Planes unumgänglich ist. Am stärksten kommt dieses antiformalistische Element in der deutschen Romantik zum Durchbruch, wo es in einer chaotischen Vermischung aller Kunstformen seinen Höhepunkt erreichte (153 Volkelt, S. 220).

Auch die Abgrenzung innerhalb der einzelnen Dichtungsgattungen soll aufgehoben werden: so bleibt das Ideal der Romantik eine universale Kunstform, die zugleich die Elemente des Dramas, des Romans und lyrischer Gedichte vereint (130 Spoerri, S. 778). Diese Konsequenzen zu ziehen, fiel der außerdeutschen Romantik schwer, die ja auch besonders stark von der Form abhängig war.

Bei Rousseau treten bereits die ersten Verwischungen dieser Grenzen ein. Die „Nouvelle Héloïse" läßt in ihren Grundzügen drei Formen erkennen, die auch im „Emile" und den „Confessions" wiederkehren: philosophische Ansichten, Roman und stark lyrische Bestandteile. Faguet glaubt einzelne Stellen direkt als Oden ansprechen zu können: „Prenez cette ode, c'en est une, des „Confessions": ‚Ici commence le bonheur de ma vie; ici viennent les paisibles, mais rapides moments qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu . . . .' . . ‚Moments précieux' . . ." (39 Faguet, S. 215). Die Rousseaus subjektivem Erleben am besten entsprechende lyrische Form sucht sich in seinen musikalischen Studien einen Ausweg.

Shelley können wir als einzigen von den englischen Romantikern in die unmittelbare Nähe der deutschen Romantik stellen: er bezeichnet den „Prometheus Unbound" und „Hellas" als lyrische Dramen um anzudeuten, daß in ihnen das lyrische Element vorherrscht. „Prometheus Unbound" is primarly lyrical, and as a lyric falls into two distinct parts, with two emotional centres. In the second part the poet achieves an extraordinarily intense and sustained lyricium" . . . (49 Gingerich, p. 464). Über die unzulängliche Form von „Queen Mab" ist in gleicher Richtung geurteilt worden: . . . „The immense bulk of the prose notes to Queen Mab proves how intensely part of his matter demanded a prose medium" . . . Über „Hellas" schreibt Helene Richter: „Die Dichtung hatte auf die Bezeichnung Drama noch weniger

Anspruch als der „Prometheus". Die lyrischen Szenen stehen untereinander in einem losen Zusammenhange und werden fast nur durch den Namen zu einem Ganzen verknüpft" (106 Richter, S. 571). Damit deutet sich bei Shelley eine Entwicklung an, die dann zu Tennyson und Browning weiterführt.

Shelley kommt zu dem abschließenden Urteil: . . . „The distinction between poets and prose-writers is a vulgar error. The distinction between philosophers and poets has been anticipated. Plato was essentially a poet — the truth and splendour of his imagery, and the melody of his language, are the most intense that it is possible to conceive. He rejected the harmony of the epic, dramatic, and lyrical forms, because he sought to kindle an harmony in thoughts divested of shape and action, and he forbore to invent any regular plan of rhythm which would include, under determinate forms, the varied pauses of his style" . . . (A vol. VII, p. 114). Hier erscheint Plato ganz in der Perspektive des Romantikers, und wir erkennen zugleich, wie weit sich Shelley von einer rationalistischen Deutung der Klassik entfernt.

d) Inhaltsform.

Die Energiekonzentration, die eine Ekstase mit sich bringt, macht sich auch innerhalb der Motive geltend. Rousseau und Shelley wandten sich deshalb Stoffkreisen zu, die der Phantasie die geringsten Widerstände entgegenstellen. Auch hier erreichte die deutsche Romantik den Gipfel, wenn sie das Märchen als „Kanon der Poesie" ansieht: . . . „Im Märchen glaube ich meine Stimmung am besten wiedergeben zu können. Alles ist Märchen . . . im Märchen ist echte Naturanarchie" . . . (91 Novalis, S. 49). In der englischen Romantik übernimmt nicht das Märchen die führende Rolle, an seiner Stelle erscheint vielmehr die Feenwelt der elisabethanischen Literatur oder der griechische Mythos.

Aber hier muß bei Shelley besonders beachtet werden, daß er eigentlich nicht die konventionelle Mythologie verwandte. „He never brings in the figures of classical mythology incidentally but only when they are subject of his poetry, and his handling of them in such cases is always fresh and original, as in his „Hymn to Apollo" — the most perfect reproduction of the spirit of Greek mythology that we have in modern literature" (144 Sweet, p. 35).

Wo Shelley Stoffe wählte von mangelnder Elastizität, mußte er notgedrungen scheitern, wie es der dramatische Versuch „Charles I" und „Fragments of an Unfinished Drama" zeigen. Das Dramatische in reinster Form widerspricht der ganzen seelischen Situation nach dem Denken Shelleys.

Es fehlte Shelley die Fähigkeit andere Gebilde und andere

Menschen zu sehen, wie sie sich in der tatsächlichen Welt bewegen (21 Clutton-Brock, S. 237). Deshalb mußten bei ihm alle dichterischen Versuche scheitern, bei denen diese Grenze nicht genau innegehalten wurde. Es gibt im Grunde genommen nur einen Menschen, den Shelley richtig kennt, das ist er selber. So projizierte sich Shelley immer in all seine größeren Dichtungen. Im Alastor faßte er seine Enttäuschungen in Irland und die schmerzlichen Erfahrungen mit Harriet, seine gesellschaftliche Isolierung und Einsamkeit zusammen. Wie Alastor glaubte er einem frühen Ende entgegen zu gehen. Laon, Lionel, Prometheus, Adonais sind immer nur Shelley, der mit gleichen Problemen ringt. Die herrschende Gestalt in seinem dichterischen Schaffen scheint alle anderen in den Hintergrund zu drängen, ihre Kraft aufzusaugen, neben ihr werden alle anderen Personen blaß, lebensunwahr, werden zur bloßen Staffage.

Die Subjektivität des Romantikers findet sich dort am weitesten von ihrem eigentlichen Schaffensgebiet entfernt, wo sie artfremdes, objektives Wesen zu erfassen hat. Deshalb leistete Shelley in der Dramatik das wenigste, weil sie die selbstlose Hingabe an das Objekt verlangt. „The Cenci" konnte auch nicht zum Bühnenerfolg werden, es ist verfehlt anzunehmen, als sei durch Shelleys frühen Tod eine Weiterentwicklung in diesem Sinne abgebrochen. Die englische Romantik versagte auf dem Gebiet der Dramatik, weil dies in ihrem seelischen Strukturgesetz begründet lag.

Auch Rousseau stellte in seinem Roman „Nouvelle Héloïse" nur sich selbst dar, er zerspaltete gleichsam sein Wesen zwischen Julie und Saint-Preux, beide sind im Grunde genommen zwei Seiten eines einzigen Menschen. Die Darstellungen von Baron Bomston, Julies Freundin Klara bleiben farblos, weil der Dichter sein ganzes Interesse auf eine Gestalt konzentrierte, auf Julie, deren lebenswahre Züge und die damit verbundene Verherrlichung des Weibtums ließen den Roman zu einem großen Erfolg werden. Die gleiche verschiedene Verteilung des Interesses zeigt sich bei Sophie im „Emile": sie tritt so vollständig in den Hintergrund, daß den Lesern die in ihrer Darstellung liegende Herabwürdigung der Frau verborgen geblieben ist.

So wählen Rousseau und Shelley immer Motivkomplexe, die entweder an ihre eigene Lebensgestalt oder an die Natur gebunden sind (144 Sweet, p. 28). Auch in der Darstellung der Natur ist der Dichter nicht auf ein bestimmtes Vorbild angewiesen. Hier findet er unendlich viele Formenvariationen vor, denn die Natur bleibt sich niemals gleich. So wählen Rousseau und Shelley die Übergangszeiten, weil hier sich die Beleuchtungseffekte beständig wandeln. „No poet has given so many magnificent

pictures of dawn und sunset . . . Shelley loves the moonlight not for its melancholy but for its radiance, he dwells on its brilliance over the mists of the horizon when the two horns are „slowly lessening" . . . (158 Winstanly, p. 44). Der Romantiker kann nicht an Hand des Objekts genau kontrolliert werden, er schaut sein Eigenes aus der Natur heraus und legt seine eigene Stimmung in sie hinein.

Durch das neue Auge für die Natur hat Rousseau epochemachend auf die Geistesentwicklung gewirkt. Ihre Verherrlichung findet sich in der Romantik auf ihrem Höhepunkt.

Aber wie bei allen anderen Wertbereichen, müssen wir auch hier eine gewisse Tragik konstatieren: das Bestreben des Romantikers nach Freiheit schlägt wiederum in das Gegenteil um. Denn er muß immer Motive wählen, die seiner eigenen Stimmung am angemessensten erscheinen. Nicht jeder Eindruck ist zur Ausdrucksgestaltung geeignet. Damit gelangt der Romantiker eben durch seine Sehnsucht nach stofflicher Freiheit scheinbar noch tiefer in eine Fesselung seines Künstlertums hinein. Er muß seine Freiheit hinsichtlich der Wahl der Objekte aufgeben.

An diesem Punkte haben wir vielleicht die Weiterentwicklung zum Realismus anzusetzen, der hinsichtlich der Wahl des Objektes mehr Freiheit gewährt als die Romantik. Die Bindung zwischen dem Künstler und seinem Stoffgebiet, die der Romantiker ausschalten wollte, gestaltet der Realist enger und erkauft mit dieser scheinbaren Fesselung die Unendlichkeit seines Stoffkreises: alle Stoffe sind seiner künstlerischen Gestaltung zugänglich. So mündet bei der Romantik die Tendenz der Grenzenlosigkeit, ihre Sehnsucht nach Unendlichkeit in eine erhöhte Abhängigkeit, eine echte Freiheit bleibt ihr auf künstlerischen Gebiete verschlossen.

4. Sinn des Künstlertums.

Wenn wir nun versuchen, abschließend den letzten künstlerischen Deutungen nachzugehen, die vor allem Shelley seinem Leben gegeben hat, dann bewegen wir uns bereits auf einem Grenzgebiet, das seinerseits in das Gebiet religiöser Entscheidungen hineinreicht. Wir wissen, daß Rousseau diesen Gedanken nicht weiter ausgesponnen hat. Der religiöse wie der ästhetische Zustand ist für Shelley das Einswerden mit der im Universum waltenden höchsten Kraft, deren Vorhandensein ihm nicht die Vernunft, sondern das Gefühl bestätigt. Das Höchste scheint ihm eine unendliche, alles Sein durchwebende Seele. Er nennt es auch manchmal einen Geist, der sich im ständigen Werden befindet, weil er nie im Sein verharren kann, das ihn sonst in Form und Grenze einengen würde.

In ekstatischer Rauschhaftigkeit schaut der Romantiker diesen Geist gleichsam schwerelos zwischen Himmel und Erde schweben, in ewigem Wechsel und ständiger Veränderung durchfließt er alles Seiende.

„The awful shadow of some unseen power
Floats though unseen amongst us" . . .

(A vol. II, p. 59).

„Tout est dans un flux continuel sur la terre. Rien n'y garde une forme constante et arrêtée et nos affections qui s'attachent aux choses extérieures, passent et changent nécessairement comme elles" . . (38 Faguet, p. 57).

Wie dieser Geist in Wirklichkeit beschaffen ist, davon weiß kein Dichter etwas zu berichten, er kann ihn höchstens ahnungsvoll erfassen. Dieser Geist ist die Gottheit, die der Mensch in tiefer Versunkenheit anbetet und um deren Hilfe er bittet.

Ein Dichter besitzt mehr als die anderen Menschen die Fähigkeit, sich in einer solchen Schau zu verlieren, nur er kann den unendlichen Geist sichtbar machen und damit auch das Dasein der anderen Menschen adeln: . . „It is the business of the poet to communicate to others the pleasures arising out of those images and feelings in the vivid presence of which within his own mind consists at once his inspiration and his reward" . . . (A vol. VII, p. 125). Damit ist es die heilige Aufgabe des Dichters, zwischen dem alles Sein durchdringenden Geist und den Menschen zu vermitteln. Es ist deshalb auch seine Pflicht, sich aller Bindungen zu entledigen, um diesen Geist in völliger Reinheit und Klarheit schauen zu können. „Human life with all its unreal ills and transitory hopes is as a dream which departs before the dawn leaving no trace of its evanescent hues. All that it contains of pure or of divine visits the passive mind in some serenest mood" (A vol. VI, p. 236). Der Dichter hat das Amt Gottes auf Erden zu verwalten. So könnte man auch die Worte von Novalis auslegen: . . . „Dichter und Priester waren im Anfang eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt. Der echte Dichter ist immer Priester geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand wieder herbeiführen?" . . . . (91 Novalis, S. 46). Shelley kommt zu dem gleichen Ergebnis: . . . „Poets, according to the circumstances of the age and nation in which they appeared, were called, in the earlier epochs of the world, legislators, or prophets: a poet essentially comprises and unites both these characters" . . . (A vol. VII, p. 112). Aus Shelleys Stellung zum Sinn des ästhetischen Wertes für das ganze Leben müssen auch die Worte verstanden werden, mit denen er „A Defence of Poetry" schließt: . . . „Poets are the unacknowledged legislators of the world" (A vol. VII, p. 140).

5. Zusammenfassung.

Im Zusammenhang der übrigen Werte nimmt bei Shelley und Rousseau die Ästhetik eine besondere Stellung ein. Sie vor allem dient dazu, die Lebensfülle des Individuums zum Ausdruck zu bringen. Die im Laufe einer langen geschichtlichen Entwicklung gebildeten künstlerischen Formen werden als unzulänglich abgelehnt. Eine Grenze zwischen Dichtung und Leben ist nicht vorhanden, jederzeit kann der schaffende Dichter in künstlerische Ekstase geraten. „Das Leben soll poetisiert werden". Rousseaus und Shelleys Schöpfungen bestehen aus verschiedenen Kunstgattungen, auch hier ist die Grenze innerhalb einzelnen Dichtungsgruppen nicht vorhanden. Das künstlerische Erleben drängt aus Wortform, Satzform, metrischer Gebundenheit heraus. Das einzelne Wort wird nicht sorgfältig ausgewählt, sondern ganz flüchtig hingeworfen, an Stelle metrischer Rhythmik tritt rhythmische Prosa mit den feinsten und subtilsten Klangwirkungen.

Auch im Bereich des Ästhetischen richten sich Rousseau und Shelley somit gegen alles formal Gebundene.

V. Religiöser Wert.

1. Allgemeines.

Im Denken Rousseaus und Shelleys gibt es wohl keinen Wertbereich, der zum Gegenstand so vieler Darstellungen gemacht worden ist, wie der des Religiösen. In gleicher Weise wie bei den ethischen Entscheidungen und künstlerischen Auffassungen mußte auch hier die Überbetonung der inhaltlichen Seite gegenüber der formalen zu Auseinandersetzungen mit Zeitgenossen führen; denn die Tendenz ihre eigene Individualität zum Ausdruck zu bringen, gab zu neuen Schlußfolgerungen Anlaß. So gerieten Rousseau und Shelley mit der vorwiegend theoretischen Einstellung ihrer Zeitgenossen in Konflikt.

Bereits bei den anderen Wertgebieten ließ sich dartun, wie sie in letzten Entscheidungen immer in den Bezirk des Religiösen hineinragen (69 Jelke, S. 288), dort im Zusammenhange mit dem Problem der Willensfreiheit und der Herkunft von Gut und Böse, hier bei der Frage nach dem Sinn der Kunst überhaupt. Eine Frage nimmt dann eine überwiegend religiöse Färbung an, wenn sie an den Sinn der Welt, des ganzen Daseins gerichtet wird, der „immer nur in religiöser Einstellung erlebt werden kann". Hier begegnen sich Rousseau und Shelley, der eine, indem er Wert und Warum der Kultur zu ergründen suchte, der andere im Stre-

ben nach letzten Entscheidungen, um die er sein ganzes Leben gerungen hat. Man könnte die letzten Worte, die aus Shelleys Feder flossen, als Symbol für sein ganzes Dasein gelten lassen: „What is life?". Die Auffindung eines letzten Lebenssinnes blieb ihm versagt, vielleicht kann man ihn auch nur im Tode finden.

Entscheidungen solcher Art spielen sich bereits im religiösen Wertbereich ab. Deshalb muß auch die letzte Lebensdeutung und damit das letzte Verständnis eines Menschen für uns durch einen Blick in den Kosmos seiner religiösen Wertungen verständlich werden.

2. Jugendreligiosität.

Zunächst muß auf Grund psychologischer Überlegungen eine Einengung der ganzen weiten Fragestellung vorgenommen werden, und auch dann noch können wir uns nur mit der flüchtigen Skizzierung und dem Hinweis begnügen, in welcher Richtung wir hier die Probleme zu suchen haben. Hinsichtlich Shelleys wurde der Hebel der Kritik bisher dort eingesetzt, wo sich die ersten Keime religiösen Erlebens anzukündigen schienen. Es braucht aber in vielen Fragen dieser Art nichts Außergewöhnliches gesehen zu werden, weil sie auf einer entwicklungsmäßig bedingten Grundlage ruhen. Man hat bei der Charakterisierung der religiösen Situation Shelleys übergroßes Gewicht auf die Krisis gelegt, die ihn vorübergehend während seiner Reifezeit heimsuchte. Ein flüchtiger Blick auf die vergleichende Psychologie lehrt, daß es sich hier um keine besonderen Erscheinungen handelt, sie treten vielmehr zwangsläufig bei dem Reifeprozeß des jungen Menschen auf, und müssen deshalb immer mehr oder minder vollkommen bei allen Menschen erkennbar sein. Sie sind nur für Shelleys Beurteilung insofern wichtig, als sie von seiner ungemein zart organisierten seelischen Konstitution Zeugnis ablegen .

In diesen Zusammenhang gehören auch die Diskussionen über Glauben und Wissen (16 Bühler, S. 197). Wir müssen es deshalb als eine gewisse Tragik ansehen, daß gerade diese seelischen Vorgänge Shelley zum Verhängnis werden sollten, sie warfen ihn aus seiner geregelten Lebensbahn während seines Studiums in Oxford und wurden ein zweites Mal sein Verhängnis, als er um die Erziehungsberechtigung seiner Kinder aus erster Ehe prozessierte. Die atheistischen Äußerungen in „Queen Mab" spielten dann eine entscheidende Rolle für den Ausgang des Prozesses. Dieses erste große Kunstwerk besteht aus Teilen, die man als Zeugnisse von Shelleys Pubertätskrise gelten lassen kann, neben ihnen finden sich wieder solche, in denen sich eine neue Erlebniswelt auftut.

Daß es sich im ganzen um eine vorübergehende Erscheinung

handelte, zeigt auch die relativ kurze Lebensspanne, in der Shelley von diesen Fragen erfüllt war.

Zum äußeren Anlaß dieser verhängnisvollen Entwicklung wird Shelleys Abweisung durch Harriet Grove, um deren Liebe er geworben haben soll, die sich aber mit sicherem weiblichen Instinkt einem gereiften Manne zugewandt hatte. Dieser Vorfall ist in die Zeit um Weihnachten 1810 zu setzen, 1812 ist diese Krise Shelleys bereits beendet; denn in den folgenden Briefen klingt das religiöse Erlebnis fast vollständig ab (16 Bühler, S. 193).

Diese Auseinandersetzungen sind psychologisch so zu erklären, daß Shelley in diesem Zeitabschnitt noch gar kein religiöses Erleben kannte und alle Erlebnisse dieser Art, die andere Menschen hatten, als heuchlerisch ablehnen mußte. Diese Formen können erst dann in ihrer Bedeutung erfaßt werden, wenn sie zur Hülle eines wirklichen Erlebnisses werden (16 Bühler, S. 193).

Nur ganz allmählich bildete sich bei Shelley ein ungeheuer fein differenziertes Erleben dieser Art heraus, das sich vielleicht, wäre es vollständig ausgereift, mit dem Christentum hätte versöhnen können.

Bei Rousseau sind wir über diesen Zeitabschnitt weniger gut unterrichtet. Unsere Kenntnis beschränkt sich auf den Niederschlag, den seine Erlebnisse in den „Confessions" gefunden haben. Daß Rousseau gleichen Entwicklungserscheinungen unterlag, scheint festzustehen. Wir können bei ihm den Bekehrungstrieb erkennen, mit dem er seinen Glaubensgegner auf seine eigene Seite hinüberziehen will. In Turin begab er sich in die Obhut eines katholischen Hospitals, in dem Konvertiten zum Glaubenswechsel vorbereitet wurden. Viele arme Seelen nutzten natürlich die Gelegenheit aus, um sich ein paar sorglose Tage zu verschaffen, in diesen Menschenkreis kam auch Rousseau. Mit seiner Streitlust machte er es seinen Lehrern sehr schwer.

Bei Shelley wird der Bekehrungstrieb ins Politische umgebogen, wie seine Bemühungen in Dublin zeigen. Diesen Trieb scheinen Rousseau und Shelley niemals recht überwunden zu haben, denn er tritt, wenn vielleicht auch ganz vergeistigt, immer wieder in Erscheinung (143 Suddard, p. 113).

3. Religiöses Apriori.

Rousseau verfaßte auf Grund eigener Erlebnisse und Begegnungen mit geistreichen Priestern das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars, das zum Mittelpunkt einer erbitterten Diskussion wurde. Der Fanatismus, mit dem man gegen Rousseau vorging, zeigt, daß hier zentrale religiöse Fragen zur Diskussion gestellt waren. Ihretwegen verfolgte man den Genfer Philosophen

heimlich wie öffentlich, trieb ihn von Ort zu Ort und hetzte den Pöbel gegen ihn auf.

Auch alle späteren Angriffe auf Shelley glaubte man mit dem Hinweis auf seine atheistischen Überzeugungen legitimieren zu können (9 Blunden, p. 17). Hinter der Haltung Shelleys aber verbargen sich innere Erfahrungen, die tief in das religiöse Erleben eingriffen. Vielleicht flackern hier erstmalig Kämpfe auf, zu denen der Gegensatz von lebensbejahender ästhetischer und daseinsfeindlicher religiöser Lebensbewertung führen muß (134 Spranger). Es handelt sich im letzten Grunde um die Frage einer neuen Religionsauffassung; denn wie wir gerade bei Shelley feststellen können, wird bei ihm in manchen Fällen der Strom des religiösen Erlebens in das Gebiet der Ästhetik hinübergeleitet. Die Funktion einer dogmatischen Religion scheint sich in dieser Perspektive zu erübrigen. „A sympathetic critic has remarked that Shelley carried the Protestant spirit to its ultimate extreme" (20 Chapman, p. 109).

Die weiteren Darlegungen werden wieder durch einen Mangel Rousseaus beschwert, dem es an innerer Kraft gebricht, seine neuen Anschauungen nun auch konsequent durchzuhalten. Hieran knüpfen eine Fülle von Einzeluntersuchungen an. Oftmals scheint es sich bei Rousseau mehr um stimmungsmäßig bedingte Zugeständnisse an die Zeitverhältnisse zu handeln.

Den festen Vergleichspunkt zwischen Rousseau und Shelley glauben wir wiederum in dem Ablauf des religiösen Erlebens finden zu können. Es werden deshalb die seelischen Funktionen einander gegenüber gestellt, wie sie sich bei beiden in der Erlebnissphäre religiöser Entscheidungen darbieten. Gleichzeitig wird wie bei den anderen Wertgebieten zu zeigen sein, ob sich der Ablauf dieses Erlebnisses unter der Mitwirkung einer bestimmten Tendenz vollzieht, und ob sich hierbei gewisse typologisch bedingte Züge offenbaren.

Von Seiten der zeitgenössischen Theologie glaubte man Rousseau und Shelley als eingeschworene Atheisten brandmarken zu können. Damit schießt man zweifellos weit über das Ziel hinaus. Denn nichts läßt sich einwandfreier nachweisen als der Drang beider nach einem tieferen religiösen Erleben: . . . „J'ai de la religion, mon ami, et bien m'en prend; je ne crois pas qu'homme au monde en ait autant besoin que moi" . . . (B tom. X, p. 180). Sollte sich Rousseau so getäuscht haben?

Rousseaus religiöses Erlebnis kommt in einem Briefe Julies an ihren Liebhaber in meisterhafter Weise zur Darstellung, die feinsten Gefühlsschattierungen werden hier wiedergegeben: . . . „Arrivée à l'église, je sentis en entrant une sorte d'émotion que je n'avois jamais éprouvée. Je ne sais quelle terreur vint saisir mon

âme dans ce lieu simple et auguste, tout rempli de la majesté de celui qu'on y sert. Une frayeur soudaine me fit frisonner; tremblante et prête à tomber en défaillance, j'eus peine à me traîner jusqu'au pied de la chaire" (B tom. IV, p. 244).

Shelley beschreibt in einem Briefe an Peacock das Erlebnis der erhabenen Natur, aus der er die Größe der Gottheit ahnt: . . . „I never knew, I never imagined what mountains were before. The immensity of these aerial summits excited, when they suddenly burst upon the sight, a sentiment of extatic wonder, not unallied to madness . . . . Nature was the poet whose harmony held our spirits more breathless than that of the divinest" . . . . . „There is a majesty of outline . . . a charm which is peculiar to them, quite distinct even from the reality of their unutterable greatness" (A vol. IX, p. 184/5).

Was sich an diesem Erlebnis Rousseaus und Shelleys gegenüber ihrer rationalistischen Zeit als neu herausstellt, besteht in dem Bewußtsein eines Wesens, das wohl durch das Gefühl, nicht aber durch vernunftgemäßes Denken erfahrbar ist.

Dieses religiöse Erleben ist fernerhin an eine gewisse Umgebung gebunden. Es tritt entweder ein, wenn uns die Erhabenheit eines Domes ergreift und erfüllt und wir uns im Kreise feierlich ergriffener Menschen bewegen; oder draußen in der Natur, wenn sich eine unendlich große und schöne Welt unseren Blicken darbietet. Deshalb, so meint Rousseau, kann der Mensch, der nicht inmitten der freien Natur lebt, weniger tief von der Gottheit erfüllt werden als der Mensch etwa draußen in einer einsamen Bergwelt: . . „ich kann nicht verstehen, wie Landbewohner, und besonders die einsam wohnenden, nicht gläubig sein können. Muß ihre Seele sich auch nicht hundertmal des Tages in Ekstase zum Urheber aller Wunder, von denen sie umgeben sind, aufschwingen" . . . . . (59 Höffding, S. 118). So sei auch dem Menschen erstmalig bei dem Schauspiel eines Sonnenaufganges die Idee Gottes gekommen. Auf solche Weise offenbart sich Rousseau und Shelley die Existenz eines absoluten Wesens in der Natur (94 Otto). Seine Eigenschaften gehen über die menschlichen Begriffe hinaus. Die Macht ist so unendlich groß, daß der Mensch sich in ihrer Abhängigkeit fühlt, er glaubt, nicht ohne sie existieren zu können. Schleiermacher nennt dieses Gefühl das der „schlechthinigen Abhängigkeit". Dieses Bewußtsein tritt bei Shelley sehr früh auf, er verehrt es im Begriff der Notwendigkeit. Bei Rousseau äußert sich dieses Erlebnis in der Vorstellung des Geborgenseins in Gott, wie in dem bereits angeführten Briefe Julies: . . . „Une puissance inconnue sembla corriger tout à coup le désordre de mes affections, et les rétablir selon la loi du davoir et de la nature. „L'œil éternel qui voit tout, disois-je en moi-même, lit maintenant au fond de mon

cœur" . . . (B tom. IV, p. 245). Der einzelne Mensch verliert sich gegenüber der unendlichen Größe Gottes im Staube.

Gleichzeitig ist Gott unergründbar, es webt ein tiefes Geheimnis um ihn, seine Handlungen sind nicht vorausberechenbar, so gerät Julie in seiner Gegenwart in einen Zustand der Hilflosigkeit: . . . „tremblante et prête à tomber en défaillance, j'eus peine à me traîner jusqu'au pied de la chaire" . . Shelley bezeichnet dieses Moment im religiösen Erleben als „göttlichen Schrecken", die Unberechenbarkeit versetzt ihn in einen Zustand der ‚ecstatic wonder, not unallied to madness". Noch besser wird diese Gefühlsqualität durch Schauer, ‚awe', wiedergegeben ‚a religious awe restrains me' . . . ‚the awful shadow of some unseen power'. Über sein Gefühl beim Anblick eines Gletschers schreibt er: . . ‚here is an awful grace in the very colours which invest these wonderful shapes' . . . . (A vol. IX, p. 184).

Die Nähe der Gottheit kündet sich in einer Erregung an, die „Julie noch nie empfunden hatte". Shelley kommt in einen Zustand, in dem ihm der Atem stockt. „Nature was the poet, whose harmony held our spirits more breathless than that of the divinest" . . . Von dem göttlichen Wesen geht ein Zauber (charm) aus, es ist ‚unheimlich', unergründbar, vor seinem Antlitz verwirren sich die Sinne.

Gott ist über alle Menschheit erhaben, er ist unnahbar, ‚majestätisch', der Mensch ist ihm gegenüber ein Nichts: . . . „there is a majesty of outlines" . . . „ce lieu simple et auguste, tout rempli de la majesté de celui qu'on y sert" . . . Gott ist ein Herrscher, der die ganze Welt regiert . . . „He (Christ) considered the venerable word (God) to express the overruling Spirit of the collective energy of the moral and material world" . . (A vol. VI, p. 231).

Das göttliche Wesen ist über alle menschliche Kraft erhaben, Shelley empfindet besonders diese Seite des religiösen Erlebnisses: . . . „the awful shadow of some unseen power" . . „as the power divine" . . . „before the Power that wields and kindles them" . . . oder

„All things that move and breathe
Are born and die . . .
Power dwells apart in its tranquillity,
Remote, serene, and unacessible . ."

(A vol. I, p. 231.)

Dieser unerschöpflichen Kraft entspricht bei Rousseau ein unendlicher Wille: . . . „Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir" . . „Cet être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même, cet être enfin, quel qu'il soit, qui meut

l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu" . . (B tom. IV, p. 243).

Gott bleibt unerreichbar; denn die menschlichen Denkkategorien sind zu seiner Erfassung unzulänglich: . . . „mais je n'en connois pas mieux l'être . . . is se dérobe également à mes sens et à mon entendement" (B tom. IV, p. 244).

Aus diesen Äußerungen Rousseaus wie Shelleys geht hervor, daß das religiöse Objekt niemals klar und eindeutig erfaßt werden kann. Andererseits gibt es wiederum keine Gottesvorstellung, die ganz von der Begriffswelt absehen könnte. Sie kann genausowenig wie die Kunst auf ihre Darstellungsmittel verzichten. Rousseau charakterisiert ganz meisterhaft dieses begrifflich „Unfaßbare": . . „plus j'y pense, plus je me confonds: je sais très certainement qu'il existe, et qu'il existe par lui-même . . . j'aperçois Dieu partout dans ses oeuvres; je le sens en moi, je le vois autour de moi; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe, et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien" . . . (B tom. IV, p. 244). Wie Rousseau hier andeutet, ist das religiöse Erlebnis nicht rational definierbar. „Man kann dem Hörer zu ihrem (der Religion) Verständnis nur dadurch helfen, indem man ihr Ähnliches oder auch ihr charakteristisch Entgegengesetztes, das in anderen, bereits bekannten und vertrauten Gemütsbereichen vorkommt, angibt . . . Das heißt: unser X ist nicht im strengen Sinne lehrbar, sondern nur anregbar, erweckbar — wie alles, was ‚aus dem Geiste kommt'" (94 Otto, S. 7).

Shelley hat die gleiche Unmöglichkeit herausgefühlt: . . . „The universal Being can only be described and defined by negatives which deny his subjection to the laws of all inferior existences" . . (Zitiert 49 Gingerich, p. 58). Es besteht kein Zweifel, daß dieses Erleben zu allen Zeiten vorhanden gewesen ist, zu Rousseaus und Shelleys Zeiten wird aber gerade diese irrationale Seite in den Vordergrund geschoben. Dadurch wird eine bedeutende Vertiefung des religiösen Erlebens erreicht (69 Jelke, S. 303; 94 Otto, S. 1).

So beobachten wir im Bereich des religiösen Wertes die gleiche Erscheinung wie bei den anderen Werten: wiederum drängt der Gehalt danach, die Fesseln der Form abzustreifen, aus ihr herauszukommen, ganz bindungslos zu werden. Das religiöse Erleben Rousseaus und Shelleys strebt dahin, das formale Element auf ein Minimum herabzusetzen.

Damit verbindet sich naturgemäß eine Entwertung aller äußeren Kultformen. Die religiöse Tendenz Rousseaus und Shelleys muß sich zugleich notgedrungen gegen geschichtliche Offenbarung und den Dogmatismus richten.

4. Objektiviertes religiöses Erleben.

a) Geschichtliche Offenbarung.

Aus der individualistischen Fassung des Gottesbegriffs ergibt sich mit Selbstverständlichkeit, wie Rousseau und Shelley über die geschichtliche Offenbarung denken müssen. Die Religion kann für beide nicht an feste Formen gebunden sein. Denn hier wie überall bedeutet die festgelegte Form Stillstand, Beharren im Sein: Romantik aber ist Wechsel, ewiges Werden auch in der Religion. Religionssysteme können deshalb nur der Ausdruck eines dahinterstehenden „Urphänomens" der Religion sein, das im subjektiven Erleben des Einzelnen zu suchen ist, erst später Niederschlag in festen Formen fand. „Das Unendliche ist das Unvollendbare, und so kann auch die Religion nicht vollendet, abgeschlossen sein in einem bestimmten Religionssystem" . . (83 Martin, S. 389). Die Religosität Rousseaus und Shelleys erträgt keine Festlegung, keine Bindung. Deshalb kann auch für beide keine Religionsform Anspruch auf höchste Gültigkeit erheben. So Rousseau: . . . „Je pensois que l'Evangile étant le même pour tous les chrétiens, et le fond du dogme n'étant différent qu'en ce qu'on se mêloit d'expliquer ce qu'on ne pouvoit entendre, il appartenoit en chaque pays au seul souverain de fixer et le culte et ce dogme inintelligible, et qu'il étoit par conséquent du devoir du citoyen d'admettre le dogme et de suivre le culte prescrit par la loi" (B tom. VIII, p. 279).

Ein Streit um die beste Religion müsse abgelehnt werden und die damit oft im Zusammenhange stehende Intoleranz; denn es hänge ja nicht von dem einzelnen Menschen selbst ab, welchem Glauben er angehöre: . . . „La foi des enfans et de beaucoup d'hommes est une affaire de géographie. Seront-ils récompensés d'être nés à Rome plutôt qu'à la Mecque?" (B tom. II, p. 229).

Der Unterschied zwischen den Religionen beruht auf der geschichtlichen Entwicklung; wenn der Mensch nur auf sein eigenes Gefühl achtet, wird es nur eine Religion geben. So führt der Vicar im „Emile" aus: . . . „Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au coeur de l'homme, il n'y auroit jamais eu qu'une religion sur la terre . . . Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la réligion. Le culte que Dieu demande est celui du coeur . . . Quant au culte extérieur, s'il doit être uniforme pour son ordre, c'est purement une affaire de police, il ne faut point de rélation pour cela" (B tom. II, p. 230).

Diese dem unmittelbaren Erleben entstammenden Anschauungen Rousseaus decken sich im Wesentlichen mit parallelen Gedankengängen Shelleys: . . . „All religions are good which make men good; and the way that a person ought to prove that his me-

thod of worshipping God is best is for himself to be better than all other men" . . . Oder Shelley betont den Standpunkt der Toleranz: . . . „I never found one of them say that a Roman Catholic, or a Quaker, or a Jew, or a Mahometan, if he was a virtuous man, and did all the good in his power, would go to heaven a bit the slower for not subscribing the thirty-nine articles" (A vol. V, p. 216).

So streben Rousseau wie Shelley darnach, das religiöse Erlebnis ganz von den äußeren Formen abzuziehen und mit dem Subjekt zu verschmelzen. Das Ideal der romantischen Religion bleibt die individuelle Religion. Es gibt danach im Grunde genommen ebensoviel Religionen wie Menschen: „Eine objektive Religion ist ein Vorteil, auch für die Religion gibt es das Gesetz der Entwicklung und das Recht der Individualisierung und der subjektiven Freiheit. Es muß unendlich viele Religionen geben — ja für jedes Individuum eine eigene" (83 Martin, S. 393).

Vielleicht läßt sich auch in diesem Zusammenhange Rousseaus Glaubenswechsel am besten verstehen. Er behandelt die Konfessionen mit einer gewissen Gleichgültigkeit. In einer protestantischen Umgebung aufgewachsen, hatte er keinen besonders nachhaltigen Eindruck von seinem Glauben bekommen. Der Übertritt zur katholischen Kirche erfolgte nicht aus reiner Glaubensüberzeugung, viel Äußerlichkeiten werden hier noch mitgespielt haben. Später kehrte er dann zum Protestantismus zurück, weil er sonst nicht das Genfer Bürgerrecht hätte erwerben können, an dem ihm viel gelegen war. In dieser Unsicherheit Glaubensfragen gegenüber scheint sich ein grundlegender Zug Rousseaus zu spiegeln. Wie es ihm nicht glückte, sich einer Form gesellschaftlichen Seins unterzuordnen, wie er auch kein festliegendes ethisches System anerkannte, so vermochte er sich auch nicht für eine bestimmte Konfession zu entscheiden. Vielleicht könnte man in Rousseau so den Vorläufer des romantischen Konvertitentums erkennen. „La religion de l'homme . . . sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Evangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel" (B tom. IV, p. 382).

Im Leben Shelleys können wir diesem Zuge Rousseaus nichts an die Seite stellen, er rettete sich vielmehr in einen religiösen Indifferentismus, ging aber in dieser Haltung nicht zu einer völligen Nichtachtung religiöser Formen über. Selbst während seiner wildesten Glaubenszweifel in Oxford besuchte er noch eifrig die Kirche (61 Hogg vol. I, p. 91) und suchte den Forderungen seiner Verwandten soweit entgegenzukommen, daß er seinem Zusammenleben mit Harriet Westbrook nach längerer Zeit die kirch-

liche Weihe geben ließ. Man kann vielleicht in allem A. v. Martin (83) Recht geben: . . . „Die Romantik steht an sich jenseits von Protestantismus und Katholizismus — darin dem Rationalismus analog, dessen Antipode sie ist" . . . (S. 416).

b) Dogma und Bibel.

Mit diesen Fragen berühren sich aufs engste die Probleme, zu denen der Gegensatz von religiösem Subjektivismus und Dogmatismus führen muß. Die rationalistische Denkhaltung wirkt sich in der Religion in verschiedener Weise aus, sie führt einmal durch Berufung auf die Vernunft zu einer sehr kritischen Haltung, dann aber in der Orthodoxie, deren Wurzeln allerdings schon weit in vorrationalistische Zeiten hinabreichen, zu einer Einstellung, die dem Rationalismus in der Literatur voll zu entsprechen scheint. Das Dogma besitzt höchste Geltung. Eine unmittelbare auf die Lehre wirkende Gottesoffenbarung des einzelnen Menschen wird abgelehnt. Sie war nur wenigen vorbehalten, die dann ihre Erlebnisse in lehrhafter Form ihren Mitmenschen zu übermitteln hatten. Eine didaktische Darstellung setzte die klare Erfassung der einzelnen Fragen voraus. Das Bestreben des rationalistischen Theologen richtete sich naturgemäß auf eine genaue begriffliche Festlegung. So verläuft die Entwicklung der Religion der des ästhetischen Wertbereiches analog. Wie dort der Rationalist auf genaueste Festlegung der einzelnen Dichtungs- und Kunstgattungen ausging, so zielte hier die Entwicklung auf genaueste dogmatische Festlegung des Glaubens. Der wird nach dem rationalistischen Ideal den Forderungen der Religion am besten gerecht, der auch diese Abgrenzungen am besten kennt. Wie in der Ästhetik ergeben sich auch hier die oft sehr unfruchtbaren Dogmenstreitigkeiten.

Gegenspieler einer solchen Religionsauffassung sind wieder Rousseau und Shelley, die beide die genaue dogmatische Begriffsklauberei ablehnen. Nur von diesem Punkte aus kann man verstehen, warum sich Shelley immer wieder mit einer solchen Leidenschaftlichkeit gegen die Priester als die Sachwalter des Dogmas richtete und sie mit den ausgefallensten Attributen versah. „For in religion . . Shelley's antagonism is directed not against the living spirit and impulse, but against the concrete and transitory systems which profess to embody it" (125 Shawcross, p. XXI). „Il vaudroit mieux n'avoir aucune idée de la Divinité que d'en avoir des idées basses, fantastiques, injurieuses, indignes d'elle; c'est un moindre mal de la méconnoître que de l'outrager" . . . (B tom. II, p. 230). „Il avoit vu que la religion ne sert que de masque à l'intérêt, et le culte sacré de sauvegarde à l'hypocrisie:

il avoit vu, dans la subtilité des vaines disputes, le paradis et l'enfer mis pour prix à des jeux de mots; il avoit vu la sublime et primitive idée de la Divinité défigurée par les fantasques imaginations des hommes; et, trouvant que pour croire en Dieu il falloit renoncer au jugement qu'on avoit reçu de lui, il prit dans le même dédain nos ridicules rêveries et l'objet auquel nous les appliquons" . . . (B tom. II, p. 233). Julie empfindet es ebenfalls als eine Herabwürdigung der Religion, wenn sie von ihren ekstatischen Augenblicken zur gewöhnlichen dualistischen Auffassung übergeht, welche sinnliche Gegenstände zwischen Gott und den Menschen stellt (B tom. V, p. 40).

Zu gleichen Resultaten kommt Shelley: . . . „Believe me that goodness and purity of life are things of more value in the eyes of the Spirit of goodness than idly earthly ceremonies" . . . „It is not going often to chapel, crossing yourself or confessing, that will make you virtuous, many a rascal has attended regularly at mass, and many a good man has never gone at all" . . . (A vol. V, p. 229). Wenn Shelley sich in so leidenschaftlichen Angriffen gegen das Christentum ergeht, so richten sie sich immer gegen die äußere Form. Ja er macht den Versuch, zwischen Christus und der Kirche streng zu scheiden. „His blow is directed against the popular and orthodox form of Christianity, as corrupted by churches into despotism, and not against the doctrine and practice of Christ himself" (14 Brooke, p. 220). So glaubt Shelley auch den Untergang des Christentums vorhersagen zu können, weil es seine Aufgabe nicht erfüllt habe. „Christianity was intended to reform the world; had an allwise being planned it, nothing is more improbable than that it should have failed" (A vol. VIII, p. 147).

In einem Brief an Miss Hitchener kommt Shelley zu dem zusammenfassenden Resultat: . . . „with virtue . . . to which I firmly believe that Religion, its establishments, Polity, are formidable, though destructible barriers" . . . (A vol. VIII, p. 202). Mit anderen Worten, nach Shelleys Anschauung führt die äußere Manifestierung der Religion zu einer Entwertung des Daseins. Von diesem Urteil über die dogmatisch gebundene Religion weicht er auch in späterer Zeit nicht ab: . . . „Believing that priestcraft and superstition were all the religion which men ever practised, it would be supposed that I thought there existed no supernatural beings of any kind" . . (A vol. VIII, p. 183).

An schärfsten tritt der Gegensatz bei den Anschauungen über den Wert der Bibel heraus. In der Zeit des Rationalismus mußte naturgemäß die Bibelauslegung eine ganz besondere Rolle spielen; denn Inhalt und Form des Evangeliums mußten bald mit dem vom rein wissenschaftlichen Geiste erfüllten Denken in Konflikt geraten.

Mit Rousseaus und Shelleys Wendung zum subjektivistischen Denken verbindet sich naturgemäß eine ganz neue Bibelauslegung. Beide erkannten keine rationalistischen Maßstäbe an, die an den Inhalt der Bibel anzulegen wären. Damit würde der Inhalt ganz mißverstanden werden: . . . „La sainteté de l'Evangile parle à mon coeur . . . avec tout cela, ce même Evangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison . . . Que faire au milieu de toutes ces contradictions? respecter en silence ce qu'on ne sauroit ni rejeter, ni comprendre, et s'humilier devant le grand Etre qui seul fait la vérité" (B tom. II, p. 280/1).

Die Buchstaben sind dem seelischen Gehalt gegenüber, den sie zu übermitteln haben, von untergeordneter Bedeutung, viel wertvoller ist die Seele, die durch die mehr oder minder unvollkommene Form hindurchlebt. Deshalb brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, wenn Rousseau in einsamen Stunden immer wieder zur Bibel greift (B tom. IX, p. 26). Shelley hat sich weniger hierüber geäußert, wir wissen nur, daß die Bibel eins seiner liebsten Bücher gewesen ist (28 Droop, S. 7). Es läßt sich nachweisen, daß Shelley sich ungemein viel mit der Bibel beschäftigt hat. Eine Unzahl von Bibelstellen finden sich in seinen Schriften. Man kann es sich kaum vorstellen, daß er als Atheist tatsächlich von der Wertlosigkeit des Evangeliums überzeugt gewesen wäre.

c) Das Todesproblem.

In allen Wertgebieten machte sich bei Rousseau und Shelley die Tendenz bemerkbar, einen Zustand zu erreichen, in dem es eben keine Formen gibt, in dem sich der Geist ganz ungehindert entfalten kann. Die gesellschaftlichen Entscheidungen drängten nach einer Loslösung von der endlichen Form, was nur durch die Flucht in die Einsamkeit erreicht werden konnte. Die ethischen Entscheidungen liefen ebenfalls auf ein Lösen von aller Bindung hinaus, was sich in der unerfüllbaren Liebessehnsucht am deutlichsten offenbarte, das ästhetische Erleben suchte die seinem Gebiete eigenen Formen zu sprengen und die Religiosität floh aus der Dogmenenge in eine ungebundene Religion.

Aber es liegt in der Natur der Sache, daß in keinem Falle eine völlige Ausschaltung des geformten Seins erreicht wird. Sie bleibt vielmehr der Gegenstand einer ewigen Sehnsucht der Romantiker. Es gibt letzten Endes nur einen Zustand, in dem alle Form ausgelöscht ist, das ist das Nichtsein. „Die, if you wouldst be with that which thou wouldst seek" (Yeats).

Die Sehnsucht nach Formlosigkeit kann sich nur im Tode erfüllen. Vielleicht mag es sich hieraus erklären, daß der Tod für den Romantiker, damit auch für Rousseau und Shelley eine besondere Rolle spielte. Erst das Verhältnis zum Tode läßt die Idee

und den Wert des einzelnen Menschen ganz offenbar werden. „Der Tod wird zum heiligenden Deuter des Lebens, erst wer den „Sinn des Todes" erfaßt hat, kennt auch das Leben, ja erst der Tod macht das Leben in seiner ganzen Tiefe offenbar" . . . (102 Rehm, S. 379). Novalis spricht von einem Mysterium des Todes: „Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist nur um des Todes willen da" (91 Novalis, S. 89).

Man kann bei Beurteilung der ganzen äußeren Lebensführung Rousseaus und Shelleys zu dem Ergebnis kommen, ihr Dasein sei ein immerwährendes Ringen um das Leben gewesen, das sie in ständiger Krankheit gegen den Tod verteidigen mußten. „Der romantische Mensch lebte in der ewig sterbenden Zeit und ging ihre Bahn der Schmerzen . . . die Menschen sterben von Anbeginn ihres Daseins . . . Tödliche Krankheit, die Sucht zu schwinden, hat hier gleichsam symbolischen Sinn" (141 Strich, S. 125).

Worin besteht das Wesen des Todes? Bedeutet er völlige Auslöschung des einzelnen Seins? Auf die große Zahl dieser Fragen finden wir nur im Zusammenhang mit der ganzen Weltanschauung eine Antwort. Der Tod muß Rousseau und Shelley als Erlöser erscheinen, der sie von ihrem irdischen Leiden befreit. Mit dem Tod kann sich nur der nicht versöhnen, der das bunte Leben liebt.

Gewiß überwog bei Rousseau und Shelley noch die Daseinsfreude, doch ändert sich diese Anschauung im weiteren Verlaufe ihres Lebens, sie tendiert wie bei allen anderen Romantikern nach einem Zustande der Selbstaufhebung.

Gerade bei Rousseau klingt dieser pessimistische Unterton mit, man braucht dahinter nicht eine gewisse Unehrlichkeit zu vermuten (133 Spranger, S. 34 ff., 59 Höffding, S. 99). Freilich wurzelt bei ihm das Todesgefühl nicht in der gleichen Tiefe wie bei der späteren Romantik. Aus den „Confessions" geht hervor, daß er oftmals fest an seinen unmittelbar bevorstehenden Tod geglaubt hat. Man hat bei ihm den Eindruck, als lebe er in beständiger Todessehnsucht. Solche Gedankengänge finden wir wiederholt in der „Nouvelle Héloïse": . . . Quand notre vie est un mal pour nous et n'est un bien pour personne, il est donc permis de s'en délivrer" . . . „la grande erreur est de donner trop d'importance à la vie; comme si notre être en dépendoit, et qu'après la mort on ne fût plus rien. Notre vie n'est rien aux yeux de Dieu, elle n'est rien aux yeux de la raison; elle ne doit rien être aux nôtres; et, quand nous laissons notre corps, nous ne faisons que poser un vêtement incommode" . . (B tom. IV, p. 263).

Für einen gesunden Menschen wie etwa für Goethe, bedeutet der Tod ein Grauen, er konnte ihn nur als Feind auffassen, gegen

den er sich innerlich auflehnte. Deshalb mied er ängstlich alles Kranke und ging dem, was an den Tod erinnerte, aus dem Wege.

Shelley trat dem Tode ganz sorglos gegenüber, wie sich das bei dem Unfall auf dem Genfer See und seinem Verhalten in der letzten Lebenszeit beobachten läßt.

Während ihres ersten Zusammenseins unternahmen Shelley und Byron eine Segelbootfahrt auf dem Genfer See, wobei sie von einem plötzlich auftretenden Sturm überrascht wurden. Durch die Fahrlässigkeit des Steuermannes gerieten beide in unmittelbare Lebensgefahr. Shelley war der Gedanke an den eigenen Tod weniger schrecklich als die Vorstellung, Byron möchte seinetwegen das Leben aufs Spiel setzen: . . . „I felt in this near prospect of death a mixture of sensations, among which terror entered, though subordinately. My feelings would have been less painfull had I been alone; but I knew, that my companion would have attempted to save me and was overcome with humiliation, when I thought that his life might have been risked to preserve mine" (A vol. IX, p. 171).

Wenn auch bei diesem Vorfall das Kameradschaftsgefühl eine maßgebliche Rolle gespielt haben mag, so muß doch zugegeben werden, daß sich Shelleys Todessehnsucht gegen Ende seines Lebens immer mehr steigerte. Wenngleich Shelley es meidet, über diese letzten Dinge mit seinen Freunden zu sprechen, beleuchten doch die Vorgänge in der Zeit vor seinem Tode schlaglichtartig seine innere Einstellung.

In Pisa wohnte Shelley einige Zeit mit der befreundeten Familie der Williams zusammen. Mit Jane Williams kam Shelley in nähere innere Berührung, wie eine ganze Reihe von Gedichten aus dieser Zeit bezeugen. Er unternahm mit ihr eine Fahrt in dem wenig seetüchtigen Boote in das freie Meer hinaus, wobei er äußerte: . . „Nun laßt uns denn zusammen das große Geheimnis ergründen!" . . . Jane veranlaßte hierauf natürlich Shelley sofort, an das Ufer zurückzukehren, instinktmäßig die Gefahr ahnend, in der sie schwebte: „Er ist selbst das größte der Geheimnisse! Wer kann wissen, was er tun will?" . . . (1 Ackermann, S. 326). Am 28. Juni 1822 bat Shelley Trelawny, ihm Gift zu besorgen: . . . „Should you meet with any scientific person, capable of preparing Prussic Acid, or essential oil of bitter almonds, I should regard it as a great kindness if you could procure me a small quantity, you remember we talked of it the other night, and we both expressed a wish to possess it, my wish was serious, and sprung from the desire of avoiding needless suffering. I need not tell you I have no intention of suicide at present, but I confess it would be a comfort to me to hold in possession that golden key of the chamber of perpetual rest" . . . (A vol. X, p. 405). So waren die letzten

Lebenstage Shelleys von einer rätselhaften Unruhe erfüllt. Vielleicht schlummerte die Todessehnsucht im Unterbewußtsein: . . . „I feel too little certainty of future, and too little satisfaction with regard to any subject seriously and deeply. I stand as it were upon a precipice, which I have ascended with great, and cannot descend without greater peril, and I am content if heaven above me is calm for the passing moment" . . . . (A vol. X, p. 404). Ganz stark klingen die Todesahnungen durch den letzten Brief an Jane Williams: . . . „How soon those hours passed and how slowly they return to pass so soon again, and perhaps for ever, in which we have lived together so intimately, so happily" (A vol. X, p. 411).

Auch über die letzten Lebensaugenblicke Rousseaus breitet sich ein undurchdringlicher Schleier. Es ist schon merkwürdig, daß sich ein Streit darüber entwickelte, ob er Hand an sich gelegt hätte, was auch tatsächlich geglaubt worden ist. Genau so wenig weiß man über Shelleys Lebensende, vielleicht hat er den Tod gewollt. Die Möglichkeit besteht bei beiden. Ein solches Ende wäre bei ihnen denkbar, während wir es uns bei Goethe beispielsweise nicht vorstellen könnten.

d) Unsterblichkeitsglaube.

Der Gedanke an den Tod wird dann tragbar, wenn die Frage des Seins nach dem Tode in befriedigender Weise gelöst worden ist. Die Sehnsucht nach dem Tode hat bei Rousseau und Shelley noch einen weit tieferen Sinn, sie bedeutet auch die Auflösung einer letzten Form, in der die menschliche Seele befangen ist: die Überwindung der Zeit. Das Leben auf der Erde ist nur eine andere Form eines unendlichen Lebens, der Tod ist die Pforte, durch die der Mensch zum Zeitlosen vordringen kann. Es ist die Sehnsucht nach der unendlichen Gemeinsamkeit mit Gott. Hier klingt altes platonisches Gedankengut an: . . . „Die Sehnsucht zu Gott ist die Erinnerung an ihn und die Rückkehr zu ihm, denn er ist der Anfang und das Ende" . . (102 Rehm, S. 399).

Shelley hat eine gewisse Zeit unter dem unmittelbaren Eindruck Platos gestanden; als er sich in Oxford aufhielt, übernahm er sogar einen Teil der Rückerinnerungslehre. Auch für ihn ist das zeitliche Leben die Erscheinungsform eines an sich ewigen Seins: . . „Another and more extensive state of being, rather than the complete extinction of being, will follow from the mysterious change which we call death" . . . (A vol. VI, p. 235). Die Seele ist von ihrer Einheit und Unendlichkeit abgefallen in die geschlossene Form. Damit befinden wir uns im Kernpunkt von Shelleys pantheistischen Anschauungen, nach ihnen ist die menschliche Seele, die sich schon im irdischen Leben mühte, die engen Fesseln der Form zu überwinden, ein Teil der unendlichen Seele, die das Sein

durchwebt. Und wie Gott über alle zeitlichen Formen erhaben ist und nicht wie ein endliches Wesen ihrem Zwange unterliegt, so muß auch die einzelne Seele unsterblich bleiben.

Bei Rousseau liegen die Verhältnisse wieder schwieriger; denn wir müssen erneut die Doppelschichtigkeit seines Wesens in Betracht ziehen. Er glaubte auch an die Unsterblichkeit der Seele, kam aber nicht auf Grund pantheistischer Erwägungen zu seinen Anschauungen, sondern wich hier in einen ganz äußerlichen Beweis aus. Gott habe dem Menschen die Vorstellung des Guten und Schönen eingepflanzt, die er aber nie auf Erden verwirklicht sähe. Infolgedessen sei es Gottes Pflicht, dem Menschen dieses Ideal in einem ewigen Leben zu zeigen. Neben dieser äußerlichen Anschauung steht eine tiefere.

Im „Emile" hat er noch nicht die Identität seiner Seele mit Gott anerkannt: . . . . „J'aperçois Dieu partout dans ses oeuvres; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi" . . . (B tom. II, p. 248), gleichzeitig ist Rousseau von der Existenz seiner Seele überzeugt: . . . „Je sens mon âme, je la connois par le sentiment et par la pensée; je sais qu'elle est, sans savoir quelle est son essence" . . . (B tom. II, p. 254). Trotzdem hindert ihn noch die Erhabenheit Gottes, sich mit seinem Wesen zu identifizieren: . . . „Quand j'entends dire que mon âme est spirituelle et que Dieu est un esprit, je m'indigne contre cet avilissement de l'essence divine; comme si Dieu et mon âme étoient d'une même substance" . . . Aber auch hierin bleibt Rousseau nicht konsequent, wir finden in der „Nouvelle Héloïse" Gedankengänge, die uns beinahe pantheistisch anmuten (B tom. V, pp. 41—2). Gleichzeitig hat Julie die Gewißheit, daß sich später die auf der Erde getrennten Seelen in einer andern Welt vereinen werden: . . . „Mais mon âme existeroit-elle sans toi? sans toi, quelle félicité goûterois-je? Non, je ne te quitte pas, je vais t'attendre. La vertu qui nous sépara sur la terre nous unira dans le séjour éternel" (B tom. V, p. 76).

Mit ihrem Unsterblichkeitsglauben ordneten sich Rousseau und Shelley einem höheren Zusammenhange ein und gaben damit dem Dasein auf Erden eine tiefere Deutung. Denn der Vergleich mit dem unendlichen Sein gibt dem einzelnen Menschen einen weiteren Abstand von den Ereignissen des Alltags. So wird das Leben selbst ein schwacher Abglanz jenes unendlichen hinter den Dingen stehenden Seins. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis".

Somit findet die Sehnsucht Rousseaus und Shelleys nach einer Überwindung der Form erst im Tode Erfüllung.

C. Ergebnis.

1. Der ästhetische Primat im Wertesystem oder das ethische Problem.

Wir konnten feststellen, daß alle Entscheidungen Rousseaus und Shelleys eine ganz bestimmte Färbung erhielten. Sie richteten sich zunächst ganz allgemein gegen die Form als solche und gegen das im Sein verharrende Leben, weil die Form das Leben am ewigen Werden hindert, und weil sie der Individualität des einzelnen nicht gerecht werden kann. Das äußerte sich in den Hauptwertgebieten, die wir als objektiven Niederschlag subjektiver Seelenfunktionen gelten lassen wollten.

Rousseau und Shelley ordnen sich nicht den gesellschaftlichen Formen ein, sie stehen außerhalb der Gemeinschaft. Ihr Leben ist nicht planvoll. Sie wollten kein bestimmtes Ziel erreichen, wie ihnen eine Lebens- und Tageseinteilung fehlt. Schon von frühester Jugend mangelt es beiden an einem größeren Freundeskreis. — Sie erreichen infolgedessen auch keine angesehene berufliche Stellung, es gelingt ihnen nicht, ein wohlgegründetes Familienleben zu führen. Shelleys Zusammenleben mit Mary ist unglücklich. Rousseau und Shelley streben nach einem Zustand völliger gesellschaftlicher Bindungslosigkeit, sie können ihn nur dadurch verwirklichen, daß sie sich von ihren Mitmenschen zurückziehen. Die Gesellschaft ihrerseits ächtet sie, weil sie die Gesetze der Moral nicht anerkennen. Bei Rousseau wird das weniger sichtbar, da die französischen sozialen Verhältnisse völlig anders sind als die englischen zwei Generationen später.

Das gleiche Bild bietet der Bereich des ästhetischen Wertes. Auch hier ist das Individuum der eigentliche Maßstab. Die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung entstandenen Formen werden abgelehnt. Das offenbart sich einerseits im künstlerischen Schaffen, die Grenze zwischen dem Leben und der Tätigkeit des Künstlers scheint aufgehoben, das Leben kann jederzeit in künstlerisches Schaffen übergehen. „Das Leben soll poetisiert werden". Rousseaus und Shelleys Erleben kann in keine bestimmte Form hineingezwängt werden. Es drängt aus Wortform, Satzform, aus metrischer Gebundenheit und aus den Regeln, die für die einzel-

nen Dichtungsgattungen gelten, heraus. Das zeigt sich in dem Suchen nach dem besten Ausdruck, in der Auflösung des Satzzusammenhanges, in dem Aufgeben der metrischen Rhythmik zugunsten feinster Klangwirkungen und in dem Verschwimmen von Lyrik, Dramatik und Epik. Letzteres tritt bei Shelley naturgemäß stärker hervor als bei Rousseau. Somit richten sich beide gegen das Formale, weil es die ursprünglichen seelischen Funktionen in ihrer Tätigkeit hindert.

Auch die religiösen Entscheidungen erscheinen in der gleichen Perspektive. Hier handelt es sich für beide in erster Linie darum, das religiöse Erleben an sich gegen alle Scheinreligiosität abzugrenzen. Stärkster Widerstand wird gegen eine Form der Religiosität geleistet, die im Dogma erstarrt, nun didaktisch versuchte, ein künstliches religiöses Erleben zu züchten. Religion an sich ist nicht auf Grund geschichtlicher Tradition übertragbar, sondern wurzelt im unmittelbaren Erleben der einzelnen Seele. Es gibt im Grunde genommen die gleiche Anzahl von Religionen wie Individuen. Dogmen engen die ursprüngliche seelische Funktion ein und werden damit der Forderung nach freier Auswirkung aller seelischen Kräfte eines Individuums nicht gerecht.

2. Die Romantik als Sonderform des ästhetischen Primats.

Wir scheinen damit den Schlüssel für Rousseaus und Shelleys Schaffen in einer einzigen Formel finden zu können: Überwindung der Formen und das Herausdrängen des ekstatisch gesteigerten Seelenlebens aus der Enge jeglicher Bindung. Aber ein Dasein ohne Formen, wie es sich Rousseau in seinem Traum von der ursprünglichen Natur und Shelley in dem Ideal des goldenen Zeitalters verwirklicht denken, wird es niemals in der realen Welt geben. So kann die Tendenz nach der Realisierung des schlechthin Formlosen, Absoluten oder — was das Gleiche ist — des Unendlichen niemals in Erfüllung gehen. Bei Rousseau wie Shelley klingt in all ihren Entscheidungen immer wieder die unstillbare Sehnsucht nach dem Unendlichen.

Man hat versucht, gerade diese Sehnsucht nach dem Unendlichen als die Grundkomponente eines besonderen literarischen Menschentyps anzusehen, weil sie in mehr oder minder offener Form bei allen Romantikern wiederkehrt. So Fritz Strich: . . . „Man wird sehen, wie die romantische Form wirklich den Versuch macht, die Formen des Raumes und der Zeit zu zerbrechen . . . Die Romantik wußte für ihre Kunst kein anderes Gesetz als dieses, daß die Willkür des Dichters sein oberstes Gesetz sei, denn nur so ist er Schöpfer ohne Grenzen“ . . . (141 Strich, S. 8), und weiter Th. Spoerri: . . . „Das Romantische ist die Darstellung des Wer-

dens, des unendlichen Strömens" . . . (130 Spoerri, S. 768). Marie Joachimi: . . . „sie (die Romantiker) suchen alles Leben in Poesie zu tauchen . . . durch den fortwährenden Hinweis auf das Unendliche und Unfaßbare in Natur- und Geistesleben" . . . (70 Joachimi, S. VII).

Doch schon von anderer Seite ist darauf hingewiesen worden, daß diese Begriffsbestimmung zu eng sei. „Den Geist der Romantik auf eine reine Formel zu bringen, wird nicht möglich sein, weil damit sein Hauptcharakteristikum, das unendliche Werden, verwischt würde" . . . (99 Petersen, S. 130).

Wir finden diese Tendenz nach dem Unendlichen auch bei Denkern, die man im gewöhnlichen Sprachgebrauch keineswegs als Romantiker bezeichnet wissen will. So äußert sich bei den Klassikern Goethe und Wilhelm von Humboldt oder bei Nietzsche und Oscar Wilde ein gleiches Streben nach der Unendlichkeit. Das gemeinsame Band, das all diese geistigen Erscheinungen umschlingt, ist die Überbewertung des ästhetischen Momentes in allen Entscheidungen. Dem Ideal kamen vielleicht Goethe und Wilhelm von Humboldt am nächsten; es gelingt ihnen während einer kurzen Zeitspanne, die seelischen Funktionen wirklich zu einer Harmonie zu bringen und ihr eigenes Leben zu einem Kunstwerk zu gestalten, weil bei ihnen tatsächlich Individualität, Totalität und Universalität vereinigt sind (Spranger).

Bei Rousseau und Shelley fehlt dieses Formprinzip, aber auch ihr Leben steht unter dem Primat des Ästhetischen. Der Schwerpunkt ihres Lebens ruht in der ästhetischen Sphäre, d. h. sie vertreten im Einzelnen eine ästhetische Gesellschaftslehre, eine ästhetische Ethik und eine ästhetische Religion. Das ließ sich alles mühelos bei Rousseau und Shelley nachweisen. Oder wir können es auch so ansehen: . . . „And it is upon the creed thus generally stated that Shelley bases his conviction that art and morality are ultimately one" . . (125 Shawcross, p. XXVIII). Die einzelnen Wertgebiete fließen in ein einziges, eben das des ästhetischen, zusammen. Die Ästhetik schimmert überall hindurch.

Der Widerpart dieser Lebenshaltung ist in einer Weltanschauung zu suchen, in der der theoretische Wert an der ersten Stelle des Wertsystems steht, wie es etwa im Rationalismus der Fall gewesen ist. Das theoretische Primat wirkt sich in einer vorwiegend wissenschaftlichen Einstellung aus: Reglementierung der Kunst, enzyklopädisches Wissen, metrische und gattungsmäßige Festlegung in Poetiken, Dogmatisierung der Religion, Normierung aller Rechte und Pflichten innerhalb der Gemeinschaft, Vorherrschen der Didaktik und des rein formalen Elementes. Das eigentlich Lebendige bleibt aus diesem System verbannt, weil es die Eigenschaft des Lebens ist, sich ständig zu wandeln. Wir können

deshalb verstehen, weshalb sich die ästhetische Lebensanschauung in Abwehrstellung gegen alle Rationalisierungsbestrebungen befindet. Die Reaktion gegen eine vernunftgemäße Lebensbewertung ist zweifellos eins der Grundmotive der ästhetischen Entscheidungen.

Das Ästhetische hat bei einer großen Reihe von Denkern von Rousseau bis Nietzsche das Primat (12 Brie, S. 27). Vom psychologisch-typisierenden Standpunkte aus kann man im 18. und 19. Jahrhundert deutlich die Entwicklung und später den allmählichen Verfall dieser Lebensform feststellen. Innerhalb dieses geistigen Prozesses können wir nunmehr Rousseau und Shelley ihre charakteristische Stellung anweisen. Rousseau gehört mit zu den ersten Verkündern der ästhetischen Lebensform, die dann auf dem englischen Zweig ihrer Entwicklung in der Gestalt Shelleys ihren Höhepunkt erreicht und gleichzeitig in eine entscheidende Krise eintritt, die den allmählichen Verfall einleitet.

Damit finden wir auch auf die eingangs gestellte Frage Antwort, weshalb zwischen Rousseau und Shelley eine solche Ähnlichkeit ihrer weltanschaulichen Erscheinung obwaltet, ohne daß sich eine direkte Brücke zwischen ihren Lebensansichten schlagen ließe. Eine oberflächliche Beurteilung könnte hier wieder einem ‚ungeheuren' Einfluß das Wort reden, der sich aber nicht nachweisen läßt.

So finden wir auch eine Erklärung für die Fehlresultate, zu denen eine Nebeneinanderstellung Shelleys und Spinozas oder Shelleys und Platos führen mußte. Ein Vergleich mit der deutschen Romantik läßt offenbar werden, daß es auch hier zu einer Platobzw. Spinozarenaissance gekommen ist. Es handelt sich dabei um eine Erscheinung allgemeinerer Art. Was Shelley und die deutsche Romantik mit Plato, Spinoza und Rousseau verbindet, ist ihre typologische Verwandtschaft. „He knew something of Plato during his school and university period, but it is uncertain whether he was then appreciably influenced by his reading of Greek. The natural affinity between the mind of Plato and the mind of Shelley makes it impossible to say how far the correspondence between their opinions is the result of imitation and how far it is mere coincidence" (140 Stovall, v. 299). [1])

Mit Hilfe Platos ließen sich die Konturen einer unter dem Primat des Ästhetischen stehenden Weltanschauung noch schärfer herausarbeiten. Das sie gemeinsam umschlingende Band bleibt die gleiche Organisation ihrer ästhetischen Lebensform.

---

[1]) Stovall, a. a. O. S. 299, vgl. auch S. 300: .. "The Platonist's first criticism of Shelley is that he did not distinguish sufficiently, either in his thought or in his conduct, between the love of the person and the love of the mind. He confused the chivalric conception of love, which had no

3. Überwindung des ästhetischen Primats.

Abschließend sei noch die Frage berührt, in welcher Weise sich denn die Überwindung der ästhetischen Lebensform vollzog, die sich mit allem sozialen Empfinden in einen so krassen Widerspruch setzt.

Eine Lösung bietet einmal Goethes reife Lebensgestaltung, wie er sie während seiner Italienischen Reise gefunden hatte. Er hat sie dann in den Wilhelm Meister (Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden) und in den zweiten Teil des Faust eingeflochten (19 Cassirer). Diese Lösung beruht auf der inneren Überwindung, in der die Anerkennung von Mächten liegt, denen sich das Leben unterzuordnen hat, und die aller Leidenschaft fremd sind: Tugend, Pflicht und Wahrheit. Die Tugend bedeutet letzten Endes die Vernichtung des niederen Selbst und die Geburt eines sittlich höherstehenden Menschen, Pflicht heißt Anerkennung der Gesetze, die sich das Einzelwesen vorschreibt, sagt Kant.

Das letzte Glück kann der Mensch nicht in dem hemmungslosen Ausleben der Einzelpersönlichkeit sehen, sondern in ihrem Verzicht und der Negierung eigener Rechte. So verzichtet Faust auf die harmonische Ausgestaltung aller seiner Seelenkräfte zugunsten einer Tätigkeit für die Gemeinschaft. So gewinnt er Land

---

place in Greek thought, with the philosophic conception"... Man könnte Shelley mehr in die Nähe von Sokrates rücken, wie ihn denn auch die sokratischen Elemente in Platos Weltanschauung anzogen. Das Eigentümliche an Sokrates ist, daß von ihm keine genau fixierte Lehre überliefert worden ist, ja daß er selbst niemals den Versuch gemacht hat, ein einheitliches philosophisches System aufzustellen. Es liegt etwas Verwandtes zwischen Shelleys Sehnsucht aus der rationalen Form herauszukommen und Sokrates' „Nichtwissen, ... Nichthaben einer rational, das heißt begriffsmäßig erfaßbaren Evidenz". Sokrates erzeugte immer wieder in seinen Schülern das Bewußtsein der docta ignorantia, „das Feste, das Zentrale ist gerade das, was bei dem Versuch der rationalen Fixierung zerstört wird. Es liegt und lebt vor aller begrifflichen Erfassung" ... Oder Platos eigene Äußerung: ... „Wenigstens gibt es von mir selbst keine Schrift darüber und wird es keine geben; denn es steht damit nicht wie mit anderen Lehrgegenständen: es läßt sich nicht in Worte fassen, sondern aus langer Gemeinschaft im Geist der Sache selbst und aus mit Miteinanderleben tritt es plötzlich in der Seele hervor wie ein durch einen überspringenden Funken entzündetes Licht und nährt sich dann aus sich selbst" ... Zwischen dem Sterbenkönnen des Sokrates und der Todessehnsucht Rousseaus und Shelleys ließe sich manche Parallele finden, es ist die merkwürdige Gleichgültigkeit gegenüber dem „Endgericht des eigenen Wesens". Wenn man Sokrates die Entdeckung des Prinzips „der Innerlichkeit gegenüber den äußeren sichtbaren Formen", des „Prinzips des Gewissens gegenüber dem Wissen um bloß Fachliches und Technisches" zugeschrieben hat, so sind das ebenfalls Gedanken Shelleys. (135 Spranger 278).

für seine Mitmenschen, so verherrlicht Goethe in Wilhelm Meister ein Sichbescheiden, das von allen Romantikern als Spießertum verhöhnt wurde.

Die tatsächliche Lösung dieser Problematik, die in Goethes Satz „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt" liegt, ist vielleicht in unserer Zeit gefunden worden.

Literaturverzeichnis.

A. The Complete Works of Percy Bysshe Shelley, ed. R. Ingpen and Walter E. Peck, 10 vols. London - New York 1927—30 (Im Text A abgekürzt).

B. Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau, 10 Bde., Paris 1884 (Im Text B abgekürzt).

1. Ackermann, R., Percy Bysshe Shelley: Der Mann, der Dichter und seine Werke, Dortmund 1906.
2. — Quellen, Vorbilder und Stoffe zu Shelley's poetischen Werken, Erlangen-Leipzig 1890.
3. — Shelley in Frankreich und Italien, Englische Studien Bd. XVII, 1892, S. 244 ff.
4. — Studien über Shelleys Prometheus Unbound, Englische Studien Bd. XVI, 1891, S. 19 ff.
5. Babbitt, I., Rousseau and Romanticism, Boston — New York 1919.
6. Bagehot, Walter, Literary Studies, 2 vols., London 1919.
7. Banerjee, Jaygopal, Philosophy of Shelley, Calcutta Review 1930.
8. Bernthsen, S., Der Spinozismus in Shelleys Weltanschauung, Heidelberg 1900.
9. Blunden, E., Shelley and Keats: As they Struck their Contemporaries, London 1925.
10. Borgeaud, Charles, J.-J. Rousseaus Religionsphilosophie, Genève 1883.
11. Bradley, A. C., Shelley's View of Poetry, Oxford 1909.
12. Brie, Fr., Ästhetische Weltanschauung in der Literatur des XIX. Jahrhunderts, Freiburg 1921.
13. Brockerhoff, F., J. J. Rousseau, Sein Leben und seine Werke, 3 Bde., Leipzig 1863—74.
14. Brooke, S. A., Naturalism in English Poetry. — Shelley's Interpretation of Christ, Hibbert Journal 1920 (April).
15. Browning, R., An Essay on P. B. Shelley, London 1888.
16. Bühler, Ch., Das Seelenleben des Jugendlichen, Jena 1922.
17. Carpenter, E., The Psychology of the Poet Shelley, London - New York 1925.
18. Cassirer, E., Das Problem Jean-Jacques Rousseau, Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 41, 1932.
19. — Idee und Gestalt, Berlin 1924.
20. Chapman, E. M., English Literature and Religion 1800/1900, London 1910.

21. Clutton-Brock, A., Shelley, the Man and the Poet, New York 1922.
22. Cuendet, W., La Philosophie religieuse de J.-J. Rousseau, Genève 1913.
23. Dessoir, M., Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart 1923.
24. Deutschbein, M., Das Wesen des Romantischen, Köthen 1921.
25. Dillon, A., Shelley's Philosophy of Love, London 1888.
26. Dilthey, W., Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig-Berlin 1924.
27. Dowden, E., The Life of Shelley, 2 vols., London 1886.
28. Droop, A., Die Belesenheit P. B. Shelleys nach den direkten Zeugnissen und bisherigen Forschungen, Diss. Jena 1906.
29. Duffeau, E., La Profession de Foi du Vicaire Savoyard, Paris 1900.
30. Eimer, M., Die persönlichen Beziehungen zwischen Byron und den Shelleys, Anglistische Forschungen Heft 32, Heidelberg 1910.
31. Elliot, G. R., How Poetic is Shelley's Poetry? Modern Language Association, Publications vol. 37, 2, 1922.
32. Ellis, F. S., A Lexical Concordance to the Poetical Works of Percy Bysshe Shelley, London 1892.
33. Elsner, P., P. B. Shelley's Abhängigkeit von William Godwins Political Justice, Berlin Diss. 1906.
34. Elton, O., A Survey of English Literature 1780/1830, London 1912.
35. Engel, C. E., Byron et Shelley en Suisse et en Savoie mai-octobre 1816, Chambéry 1930.
36. Ermatinger, E., Das dichterische Kunstwerk, 2. Aufl., Leipzig Berlin 1923.
37. Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker, Berlin 1915.
38. Faguet, E., Les Amies de Rousseau, Paris 1912.
39. — Vie de Rousseau, Paris 1912.
40. Fehr, B., Die englische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin-Neubabelsberg 1925.
41. Fiesel, Eva, Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik, Tübingen 1927.
42. Flügel, E., Shelleys Sophocles, Anglia Bd. 24, 1901 S. 436 ff.
43. Forman, H. B., The Hermit of Marlow: a Chapter in the History of Reform, London 1887.
44. Fusseder, G., Beiträge zur Kenntnis der Sprache Rousseaus, Leipzig 1909.
45. Garnett, R. S., Letters about Shelley etc., London 1917.
46. Geiger, L., J. J. Rousseau, Leipzig 1907.
47. Gillardson, H., Shelleys Einwirkung auf Byron, Diss. Heidelberg 1898.
48. Gillet, L., Le ménage de Shelley, Revue des deux Mondes Tom. LV. 1930, S. 616/40.
49. Gingerich, S. F., Shelley's Doctrine of Necessity versus Christianity, Modern Language Association, Publications vol. XXXIII 1918, pp. 44—73.
50. Graham, W., Shelley and the Empire of the Nairs. — Shelley's

Debt to Leigh Hunt. Modern Language Association, Publications vol. XL, 4, 1925.
51. Gribble, Francis H., The Romantic Life of Shelley and the Sequel, London 1911.
52. Guerle, de —, G., Shelley et Byron, Revue des deux Mondes Tom. 19, 1859, pp. 68—75.
53. Hänssel, O., Der Einfluß Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Anschauungen Herders, Diss. Leipzig 1902.
54. Hartmann, Nicolai, Ethik, Berlin-Leipzig 1926.
55. Haymann, F., Jean Jacques Rousseaus Sozialphilosophie, Leipzig 1898.
56. Hensel, P., Jean Jacques Rousseau, Leipzig 1919.
57. Herford, C. H., Romanticism in the Modern World, Essays and Studies Bd. VIII, Oxford 1922.
58. Herring, Robert, Percy's Little Circle, London Mercury, January 1926, S. 179/92.
59. Höffding, H., Rousseau, 4. Auflage, Stuttgart 1923.
60. Hofmann, P., Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit, Berlin 1929.
61. Hogg, Tho. J., The Life of P. B. Shelley, 2 vols., London 1858.
62. — Shelley at Oxford, London 1904.
63. Huch, Ricarda, Die Romantik, 3. Auflage, Leipzig 1905—8.
64. Hughes, A. M. D., The Nascent Mind of Shelley, Englische Studien, Bd. XLV, 1912, S. 61.
65. Huscher, H., Studien zu Shelleys Lyrik, Leipzig 1919.
66. Imle, F., Friedrich Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus, Paderborn 1927.
67. Jansen, A., Rousseau als Musiker, Berlin 1884.
68. Jeaffreson, J. C. The Real Shelley, 2 vols. London 1885.
69. Jelke, R., Religionsphilosophie, Leipzig 1927.
70. Joachimi-Dege, M., Die Weltanschauung der deutschen Romantik, Jena 1905.
71. Ingpen, R., Shelley in England, London 1917.
72. Kant, I., Gesammelte Werke ed. Hartenstein, 1883, 6 Bde.
73. Kommerell, M., Jean Pauls Verhältnis zu Rousseau, Marburg 1925.
74. Koszul, A., La Jeunesse de Shelley, Paris 1910.
75. Korff, H. A., Geist der Goethezeit, 2 Bde., Leipzig 1923.
76. — Das Wesen des Romantischen, Zeitschrift für Deutschkunde Bd. 43 1929, S. 545 ff.
77. Kroder, A., Studien zu Shelleys Epipsychidion, Englische Studien Bd. XXVIII, 1900.
78. — Shelleys Verskunst, Erlangen 1903.
79. Lanson, Histoire de la littérature française, Paris 1930.
80. Leisegang, H., Denkformen, Leipzig 1928.
81. Lessing, G. E., Werke, 5 Bde. Stuttgart 1887.
82. Lovett, L. M., Ethical Paradox in Shelley, New Republic vol. XXXI, 1922, p. 204/6.
83. Martin, A. v., Das Wesen der romantischen Religiosität, Deutsche Vierteljahresschrift Bd. II, 1924, S. 367.

84. Masson, A., La religion de J.-J. Rousseau, Paris 1916.
85. Marshall, J., Life and Letters of Mary W. Shelley, London 1889.
86. Maurer, O., Shelley und die Frauen, Diss. Tübingen 1904.
87. Maurois, A., Ariel ou la vie de Shelley, Paris 1923.
88. Medwin, Th., The Life of P. B. Shelley, Oxford 1913.
89. Meinecke, Fr., Staat und Persönlichkeit, Berlin 1933.
90. — Weltbürgertum und Nationalstaat, München-Berlin 1911.
91. Novalis, Gedichte und Gedanken, Inselbücherei Bd. 257.
92. Obenauer, K. J., Die Problematik des ästhetischen Menschen, München 1933.
93. O'Sullivan-Köhling, Ilse, Shelley und die bildende Kunst, Halle 1928.
94. Otto, R., Das Heilige, 17. Auflage, Gotha 1927.
95. Pauli, G., Die Kunst des Klassizismus und der Romantik, 2. Auflage, Berlin-Leipzig 1931.
96. Peacock, T. L., Memoirs of Shelley. Works vol. III, 1875, Edited by H. F. B. Brett-Smith, Oxford 1909.
97. Peck, W. E., Shelley: His Life and his Work, 2 vols. London 1927.
98. Shelley and the Abbé Barruel, Modern Language Association, Publications XXXVI, 1921, p. 3/10.
99. Petersen, J., Begriffsbestimmung der Romantik, Leipzig 1926.
100. Pougin, A., Jean Jacques Rousseau musicien, Paris 1901.
101. Powell, A. E., The Romantic Theory of Poetry, London 1926.
102. Rehm, W., Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik, Deutsche Vierteljahresschrift Buchreihe 14, Halle 1928.
103. Reich, G., Die Konversionen in der Romantik, Theologische Dissertationen Gießen 1927.
104. Ricci, Seymour de, A Bibliography of Shelley's Letters Published and Unpublished, Paris 1927.
105. Richter, Helene, Geschichte der englischen Romantik, Halle 1911.
106. — Percy Bysshe Shelley, Weimar 1898.
107. — Zu Shelleys philosophischer Weltanschauung, Englische Studien Bd. XXX, 1902, S. 224.
108. Roberts, R. E., Shelley and Harriet, The Bookman, vol. XXXVII, 1930, p. 21.
109. Rossetti, W. M., Memoir of P. B. Shelley, London 1886.
110. Sakmann, P., J.-J. Rousseau, Berlin 1913.
111. Saitzeff, H., William Godwin und die Anfänge des Anarchismus im 19. Jahrhundert, Diss. 1907.
112. Salt, H. S., Percy Bysshe Shelley: A Monograph, London 1888.
113. — Percy Bysshe Shelley: Poet and Pioneer of Humanitarianism, London 1902.
114. — Shelley's Principles, London 1892.
115. — A Shelley Primer, London 1887.
116. — Percy Bysshe Shelley, London 1924.
117. Schier. A., Die Liebe in der Frühromantik, Marburg 1913.
118. Schinz, A., La Pensée de J.-J. Rousseau, Paris 1929.

119. — La Pensée religieuse de Rousseau et ses interprètes, Paris 1927, Smith College Studies in Modern Languages 10.
120. Schlegel, Fr., Fragmente, Inselbücherei Bd. 179.
121. Schmidt, E., Richardson, Rousseau und Goethe, Jena 1875.
122. Schmidt, O., Rousseau und Byron, Greifswald 1887.
123. Schmitt, H., Shelley als Romantiker, Englische Studien Bd. 44, 1911, S. 32.
124. Schumann, G., Religion und Religionserziehung bei Rousseau, Leipzig 1902.
125. Shawcross, J., Shelley's Literary and Philosophical Criticism, edited by —, London 1909.
126. Sieper, E., Spuren ophitisch-gnostischer Einflüsse in den Dichtungen Shelley's, Herrigs Archiv Bd. 120, 1908, S. 315 ff.
127. Solve, M. Th., Shelley: His Theory of Poetry, Chicago 1927.
128. Sotheran, C., P. B. Shelley as a Philosopher and Reformer, New York 1876.
129. Spira, Th., Shelleys geistesgeschichtliche Bedeutung, Gießen 1923.
130. Spoerri, Th., Vom Wesen des Romantischen, Wissen und Leben Bd. XII, 1919, S. 762.
131. E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1910.
132. — Lebensformen, Halle 1925, 5. Auflage.
133. — Kultur und Erziehung, Leipzig 1928.
134. — Der Kampf gegen den Idealismus, Berlin 1931.
135. — Sokrates, Die Antike Bd. VII, 1931, S. 271 ff.
136. — Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1932, 16. Auflage.
137. — Goethes Weltanschauung, Leipzig 1933.
138. Stein, H. v., Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttgart 1886.
139. Stephen, L., Godwin and Shelley, Hours in a Library, vol. III, 1892.
140. Stovall, F., Shelley's Doctrine of Love, Modern Language Association, Publications vol. LXV, 1930 pp. 283—303.
141. Strich, Fr., Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit, München 1928.
142. — Die Romantik als europäische Bewegung, Festschrift für H. Wölfflin, München 1924.
143. Suddard, M., Keats, Shelley and Shakespeare-Studies, Cambridge 1912.
144. Sweet, H., Shelley's Nature Poetry, London 1888.
145. Symonds, J. A., Shelley, London 1878.
146. Thompson, Fr., Shelley, Works vol. III, p. 1, London 1909.
147. Tieghem, P. van, Le Mouvement Romantique, Paris 1923.
148. Till, H., Metrische Untersuchungen zu den Blankversdichtungen Shelleys, Diss. Rostock 1902.
149. The Times Literary Suppplement:
a. 1927: pp. 461/2: Correspondence of Shelley.
b. 1927: pp. 893/4: Biography of Shelley.
c. 1934: pp. 49/50: Keats's Craftmanship.
150. Todhunter, J., A Study of Shelley, London 1880.

151. Trevelyan, R.C., Poetry of Ecstasy, New Statesman vol XIX, 1922, pp. 357—8.
152. Troeltsch, E., Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts, Vortrag in Riga 1913.
153. Volkelt, J., Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik, München 1914.
154. Wenzel, G., Shelley als Philosoph, Herrigs Archiv 83, S. 27 ff., 1889.
155. Westminster Review 1904, pp. 675—82: Ethical and Political Teaching of Shelley.
156. White, N.T., Shelley's Prometheus Unbound, Modern Language Association, Publiciations, vol. XI, 1925.
157. Windelband, W., Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1911.
158. Winstanley, L., Platonism in Shelley, Oxford 1913.
159. — Shelley as a Nature Poet, Englische Studien Bd. XXXIV, 1904, S. 17 ff.
160. Yeats, W.B., The Philosophy of Shelley's Poetry. Ideas of Good and Evil, London 1903.

Lebenslauf.

Am 1. Februar 1910 wurde ich, Hans Meyer, als Sohn des jetzigen Oberstudiendirektors Dr. Friedrich Meyer und seiner Ehefrau Bertha, geb. Blume, in Halle (Saale) geboren. Ich bin evangelischer Konfession und besitze die deutsche Reichsangehörigkeit. Von Ostern 1916 bis Ostern 1919 besuchte ich die Seminarübungsschule, von Ostern 1919 bis November 1919 die Oberrealschule in Delitzsch, vom Anfang Dezember 1919 bis Ostern 1920 die Mittelschule, von Ostern 1920 bis Michaelis 1921 das humanistische Gymnasium in Stade (Provinz Hannover), von Michaelis 1921 bis Ostern 1927 das Reformrealgymnasium in Aschersleben, von Ostern 1927 bis Ostern 1929 die Humboldtoberrealschule in Zeitz, die ich mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich studierte an den Universitäten Leipzig, Berlin und Halle zunächst ein Semester Naturwissenschaften, dann Englisch, Deutsch und Philosophie.

Bei der Abfassung dieser Arbeit bin ich Herrn Professor Dr. Hans Weyhe, der mir jederzeit wohlwollende Förderung angedeihen ließ, zu großem Danke verpflichtet.